



ZEITSCHRIFT

FÜR

ÄGYPTISCHE SPRACHE

UND

ALTERTUMSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG STEINDORFF

DREIUNDFÜNFZIGSTER BAND

MIT 45 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 8 TAFELN



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1917

Die »Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde« wurde begründet 1863 von Heinrich Brugsch und herausgegeben von:

C. R. Lepsius mit H. Brugsch 1864—1880,

C. R. Lepsius mit H. Brugsch, A. Erman, L. Stern 1881—1884,

H. Brugsch und L. Stern 1885—1888,

H. Brugsch und A. Erman 1889—1893,

H. Brugsch und A. Erman mit G. Steindorff 1894,

A. Erman und G. Steindorff 1895—1906,

G. Steindorff seit 1907.

Inhalt des 53. Bandes.

Briefe der 21. Dynastie aus El-Hibe.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 7 Tafeln und 16 Abbildungen.

Während meiner ersten ägyptischen Reise erwarb ich in Luxor von dem Händler Abd el Megid (15/12. 1895) für 4 £ einen Blechkasten mit Papyrusbruchstücken, die zum Teil noch Rollenform hatten. Kein Stück war vollständig, aber die Schrift erinnerte mich stark an die Kursive der 21. Dynastie, die ich damals in den »Correspondances du temps des Rois-Prêtres« näher kennen gelernt hatte, so daß mir die zunächst wenig verlockend aussehenden kleinen Stücke einen Kauf für das ägyptologische Institut der Universität Straßburg[1] zu rechtfertigen schienen. Nachdem ich die Bruchstücke entrollt hatte, habe ich mich oft an der Zusammensetzung abgemüht und lege nun das Ergebnis meiner Arbeit vor. So viele der Fragmente ich auch zusammensetzen konnte, zum Teil zu ganzen Stücken, so wird sich doch zweifellos bei weiterem Bemühen in Einzelheiten noch mehr erreichen lassen, vor allem, wenn etwa noch ein in den technischen Papyrusfragen so bewanderter Kenner wie Ibscher eine Revision vornimmt. Doch werden dabei keine erhebliche Textvergrößerungen mehr herauskommen. Deshalb glaube ich schon jetzt den Fachgenossen die wichtigen Texte zugänglich machen zu sollen, in der stillen Hoffnung, daß in anderen Sammlungen noch zugehörige Stücke auftauchen werden.

Denn als wichtig haben sie sich in der Tat herausgestellt, freilich nicht durch den Inhalt, der so unbedeutend ist, wie der der meisten Korrespondenzen des neuen Reiches, wohl aber durch ihre Herkunft und den historischen Hintergrund. Da in ersterer Hinsicht von dem Händler nichts zu ermitteln war, so konnten nur die Schriftstücke selbst die Frage beantworten, und sie haben das in ganz überraschender Weise getan. Sie erwähnen nämlich an fünf Stellen[2] einen Ort in den Schreibungen *a)* [hieroglyphs], *b)* [hieroglyphs], *c)* [hieroglyphs], welche *Dhn·t* (in *c* mit dem Vulgärartikel) wiedergeben. Mit diesem Namen »der Felsen« werden nun eine Reihe von Städten in Ägypten bezeichnet, die auf einem überragenden Felsplateau lagen, so bei Memphis (Brugsch: Dict. géogr. 957 ff.) und in Mittelägypten. In der letzteren

[1]) Von dort sind sie später ebenso wie alle anderen Papyri und Ostraka an die Kaiserliche Universitäts- und Landesbibliothek überwiesen worden. — [2]) Siehe die Nachweise in den Indices, auf die ich auch sonst für die folgenden Ausführungen verweise. — Im übrigen stütze ich mich stark auf die vortrefflichen Ausführungen von F. Ll. Griffith in den Rylands Papyri III S. 37 ff., die ich nur hier und da erweitert oder berichtigt habe.

Gegend sind zwei Städte des gleichen Namens bekannt, einmal das aus den Pap. Reinach belegte Τῆνις (= Ἀκῶρις)[1], dessen alter Name noch in dem heutigen Tehne fortlebt, eine Stadt, die wohl auch mit dem Τᾶνις Strabos (XVII 813) identisch ist. Sie lag auf dem Ostufer des Nils etwa 9 km nördlich von der auf dem anderen Ufer liegenden Stadt Hermopolis Magna, deren großer Gott Thoth auch in der kleineren Stadt verehrt wurde.

Ungefähr 13 km nördlich von diesem Tehne lag nun eine zweite Stadt desselben Namens *Dhn·t*, deren Ruinen südöstlich von El-Feschn in dem heutigen El-Hibe erhalten sind. Dieser Ort umfaßt heute 1. eine im Nil gelegene Insel, 2. die Überreste einer mächtigen antiken, aus der 21. Dynastie stammenden Ringmauer, welche die an dem Ostufer des Flußes gelegene Stadt nach Norden, Osten und Süden schützte, 3. ein Felsplateau. Von der großen Mauer hat die Stadt den Namen [Hieroglyphen] *tȝj=w dȝj·t* (**τεγχο : τογχοι**) »ihre[2] Mauer«[3], der bereits in der 22. Dynastie nachweisbar ist. So hat ein Mann namens [Hieroglyphen] den Zusatz [Hieroglyphen] *pn tȝ di(·t)*, d. h. »der aus Teu-djo«[4], und auf den Inschriften seines Sarkophages[5] heißt ein Osorkon [Hieroglyphen] »der aus Teu-djo«[5]. Beide Denkmäler gehören der 22. Dynastie an. Vor allem ist der Name aber durch den von Griffith herausgegebenen Pap. Rylands IX (Perserzeit) bekannt geworden. Hier wird der in der Stadt verehrte Gott [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] genannt, also als Herr der Stadt *Thn·t* »Felsen« bezeichnet[6]. Das ist ein anderer Name der Stadt, welcher sich von dem vorher genannten Felsplateau herschreibt. So ist sie auch in der Pianchistele Z. 27—29 genannt. Denn es ist mir kaum zweifelhaft, daß unser Ort El-Hibe und nicht das südlich gelegene Akoris unter dem als besonders starke Festung beschriebenen [Hieroglyphen] zu verstehen ist. Diesen selben Namen nennt auch das Straßburger Bruchstück 23 B I, wo die Ergänzung [[Hieroglyphen]] [Hieroglyphen] sehr naheliegt. Auch die Mauern [Hieroglyphen] der Festung werden in Nr. 33, 11 erwähnt und ebendort (Z. 10) auch ihre Besatzung. Und noch ein weiteres Moment könnte auf El-Hibe weisen, der Titel [Hieroglyphen] »Gottesvater«, der in unserer Korrespondenz auffallend häufig ist, und zwar ein ebenso regelmäßiger Begleiter anderer Titel wie in den aus El-Hibe stammenden Rylands Papyri (s. Griffith,

[1]) Th. Reinach, Pap. grecs et démotiques S. 60. — [2]) Zu dem Possessivsuffix s. S. 4, Anm. 2.

[3]) Die zweite von Griffith (a. a. O. S. 32) vorgeschlagene Übersetzung »their ferry« ist durch das männliche Geschlecht von *dȝj* **ϫοι** »Schiff« ausgeschlossen. — [4]) Bulletin de l'Institut X (1912) S. 161, offenbar identisch mit Turajeff-Pharmakowski, Samml. ägyptischer Altertümer (russisch)-Petersburg 1910, S. 11. — [5]) Catal. Genéral du Musée du Caire 41035 (ed. Moret) = ÄZ. 23 (1885) S. 11 (ed. Maspero).

[6]) Der Name ist auch in der Inschrift des Hohenpriesters Osorkon (ÄZ. 45 [1908] S. 2) genannt [Hieroglyphen].

a. a. O. S. 45, 1)[1]. Die neuen Straßburger Texte nennen nun neben dem Reichsgott Amon-Re (Nr. 31, 4) einmal einen [Hieroglyphen], den ich sonst nicht kenne, und der möglicherweise eine Lokalform des in El-Hibe verehrten Amon ist. Sicher trifft das aber für den merkwürdigen Götternamen zu, mit dem uns diese Briefe zum ersten Male bekannt machen [Hieroglyphen] (var. [Hieroglyphen][2] [Hieroglyphen]), d. h. »der (Gott) des Lagers«[3]. Da dieses »Lager« nur die Festung von El-Hibe sein kann, so bezeichnet der Gottesname den Gott dieser Stadt und ist vielleicht nur ein Epitheton des Amon, der in der 22. Dynastie und später *ꜥꜣ hmhm* (s. oben) »groß an Gebrüll« heißt. Möglicherweise ist uns dieser Gott als [Hieroglyphen] »Amon des Lagers« bekannt, der aus dem theophoren n. pr. [Hieroglyphen] (l. [Hieroglyphen]) [Hieroglyphen] var. [Hieroglyphen] (Recueil XVI [1894] S. 63) zu erschließen ist. Wenn ich den Fetzen Nr. 27A richtig zu [Hieroglyphen]? [Hieroglyphen] ergänze, so wäre hier ein »Horus von dem Lager« (d. i. El-Hibe) genannt. Das *pꜣ ꜥhi* wirklich El-Hibe bezeichnet, wird weiter dadurch bestätigt, daß die in dem Brief meist genannte Person [Hieroglyphen] *Ḥr-pn-ꜣs·t* sehr oft den Zusatz erhält [Hieroglyphen] *pn pꜣ ꜥhꜣi* »der des Lagers«. Das wird ein unterscheidender Zusatz[4] zu dem häufigen Namen *Har-pen-êse* sein, ganz wie in Pap. Turin 93 II, 7, wo ein [Hieroglyphen] [Hieroglyphen] »Gendarm *P-chor* (?), mit Beinamen *Pen-p-ohi*«[4] genannt wird. Dieser Zusatz aber ist jedenfalls, einerlei ob man ihn »aus dem Lager« übersetzen oder zu einem Cognomen[5] des *Ḥar-pen-êse* machen will, lokaler Art und zeigt, daß *ꜥhi* »Lager« die Festung von El-Hibe bezeichnet.

Somit sind unsere Briefe sicher in dieser Festung zu lokalisieren, und die Frage liegt nahe, ob sie auch dort gefunden sind. Diese an sich nächstliegende Annahme[6] kann ich noch dadurch stützen, wenn auch keineswegs als sicher beweisen, daß ich gleichzeitig mit unseren Fragmenten bei demselben Händler

[1]) Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß bei den badischen Ausgrabungen der Universitäten Heidelberg und Freiburg in El-Hibe auch eine Totenbinde gefunden ist, deren Aufschrift in Hieroglyphen etwa so zu lesen ist [Hieroglyphen], also auch wieder den Titel *jt-nṯr* zeigt.

[2]) Das Determinativ wird daher rühren, daß *ꜥhi* ⲟϩⲉ auch den Viehstall bezeichnet.

[3]) Die Bedeutung »Lager, Befestigung« steht fest. Siehe Brugsch, Wb. I 105, V 120. Füge etwa noch ÄZ. 21 (1883) S. 65 hinzu. — *pn ꜥhi* entspricht also ganz dem »castrensis« der Inschriften der röm. Kaiserzeit wie z. B. in Silvano castrensi CIL. V 524 (Tergeste) Augustae B[onae deae?] castrensi CIL. V 760 (Aquileia). — [4]) Siehe die weiteren Ausführungen S. 5. — [5]) Der Personenname ⲡⲁⲡⲟϩⲉ ist auch im Koptischen bekannt. Siehe Crum, Coptic Rylands Pap. Nr. 237 Anm. 3. — [6]) Es mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß der nicht viel später verfaßte Gesandtschaftsbericht des Unamun (Pap. Golenischeff) in der Nähe von El-Hibe gefunden worden ist. Siehe Recueil XXI (1899) S. 74.

in Luxor einen der bekannten aus der Mauer von El-Hibe stammenden gebrannten Ziegel mit dem Stempel [1] erworben habe.

Eine letzte und sehr wichtige Bestätigung meiner Herkunftsbestimmung liegt aber in einigen der in dem Papyrus genannten Namen. Unter ihnen erscheinen — und das gibt diesen unscheinbaren Stücken noch einen ganz besonderen Wert — historische Persönlichkeiten der 21. Dynastie, deren besondere Beziehungen zu El-Hibe wir ja auch sonst kennen[2]. Lesen wir doch auf den Ziegeln der Stadtmauer außer dem eben genannten Namen des *Men-cheper-Re* auch den seiner Gemahlin *Es-em-chebe* sowie ihres Sohnes *Pinotem*. Von ihnen erscheint die Frau vielleicht unter ihrem Namen [3] auf dem Fragment Nr. 22 I*a* und mit ihrem Titel in Nr. 25 recto 3. Dann aber nennt, wenn mich nicht alles täuscht, der große leider im Anfang zerstörte Brief Nr. 21 den Bruder des *Men-cheper-Re* *Masaherte,* den Hohenpriester des Amon[4], der in einer Krankheit zu dem Gotte seiner Heimat seine Zuflucht nimmt. Sein in demselben Briefe erwähnter »Bruder« könnte *Men-cheper-Re* sein. Auch in *Psusennes* steckt ein Name dieser Zeit, wenn ich es auch nicht unternehmen will, ihn als einen der beiden Herrschernamen der tanischen 21. Dynastie in Anspruch zu nehmen. Auch mit einer anderen Vermutung will ich nicht zurückhalten. An drei Stellen (23 recto 3, 26 und 49*b* recto) wird *pꜣ mr mšꜥ* »der Truppenführer, General«[5] genannt. Wenigstens möchte ich hier eher einen Titel als einen Personennamen annehmen. Ist das richtig, dann darf man sich fragen, ob hier nicht wie auch sonst in den Texten dieser Zeit unter dem »General« *Pi-onch,* der Sohn des Hohenpriesters *Ḥri-Ḥor* zu verstehen ist[6]. Trotzdem er dies hohe geistliche Amt seines Vaters nach dessen Thronbesteigung übernahm, war doch der weltliche Titel der, den er mit Vorliebe führte. Daneben nannte er sich auch

---

[1]) Ägyptolog. Institut Straßburg Nr. 508. — Dimensionen 17×37×7 cm. — [2]) Vielleicht darf man das Possessivpronomen in dem Stadtnamen »*ihre* Mauer« auf diese Gründerdynastie der Stadt El-Hibe beziehen.

[3]) Daß der Name Es-em-chebe in der Hohenpriesterfamilie auch sonst vorkommt, hat Daressy (Rev. arch. 1896 S. 86) gezeigt.

[4]) Der Titel ist auf dem Fetzen 29 erhalten. Natürlich ist es mehr als fraglich, ob er sich auf Masaherte bezieht. Man könnte ebensogut an einen der Titel des gleich zu nennenden »Generals Pi-onch (s. Correspondances S. 10) denken. Kurz eine sichere Beziehung fehlt.

[5]) Zu der Lesung der Gruppe s. Gardiner, PSBA. XXXI (1909) S. 7. — [6]) Siehe Spiegelberg, Correspondances du temps des Rois-Prêtres S. 10 und Erman, Ein Fall abgekürzter Justiz in Ägypten S. 4.

»Königs-Sohn von Äthiopien«, und ich frage mich, ob er sich nicht hinter dem [hieroglyphs] von Nr. 32 verbergen könnte.

Die von mir bearbeiteten Texte von El-Hibe habe ich in vier Gruppen angeordnet.

I. Briefe des *Ḥar-pen-êse* (Nr. 1—2).
II. Briefe an *Ḥar-pen-êse* (Nr. 3—5).
III. Briefe an einen Priester des Gottes *Pen-p-ohi* (Nr. 6—7).
IV. Andere Briefe und Urkunden (Nr. 8—16).

Was die Straßburger Sammlung sonst noch an kleinsten Bruchstücken und Fetzen aus dieser Korrespondenz enthält, habe ich, soweit es von Interesse ist, in die Indizes am Schluß verarbeitet und die betreffenden Stellen durch ein Sternchen * besonders kenntlich gemacht.

I. Briefe des *Ḥar-pen-êse.*

Der meistgenannte Mann unserer Korrespondenz ist der [hieroglyphs] »der Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar-pen-êse*[1] von dem Lager«. Über den Zusatz *pn pꜣ ꜥhi* hinter dem Eigennamen habe ich bereits oben (S. 3) gesprochen. Hier will ich noch nachtragen, daß sich solche mit *pn* gebildete Bezeichnungen hinter Personennamen auch sonst im neuen Reich finden, so P. Anastasi I 9, 9 [hieroglyphs], ebenda 10, 6 [hieroglyphs]. Stelae Brit. Museum V Taf. 27 [hieroglyphs]. Hier sind die Worte »der von der Weinschenke«, »der von den Ställen«, »der von der Scheune« anscheinend Unterscheidungsbezeichnungen, und es ist wohl kein Zufall, daß die so unterschiedenen Namen *Nḫt, Wꜣḥ, Nb-nfr* zu den häufigeren Personennamen jener Zeit gehören. In diesem Sinne könnte man auch unser *pn pꜣ ꜥhi* »der des Lagers« fassen, wenn sich nicht derselbe Zusatz auch bei einem anderen Namen, dem des [hieroglyphs] *Ḥr-ḫbj* (39, 2) fände. Daher wird meine obige Auffassung »der aus dem Lager«, d. i. aus der Festung El-Hibe, wohl das Richtige treffen.

Aus unserer Korrespondenz erfahren wir über *Ḥar-pen-êse* kaum mehr, als daß er am Tempel von El-Hibe tätig war und daß er (nach 25, 4) irgendwie im Dienste der »Gottesvermehrerin« (= *Esemchebe?*)[2] stand, die er als seine »Herrin« bezeichnet.

Sehr interessant ist nun, daß die beiden Briefe und das kleine Bruchstück, welche den *Ḥar-pen-êse* als Absender bezeichnen, eine so verschiedene Handschrift aufweisen, daß sie unmöglich von derselben Hand herrühren können. Also ist sicherlich einer der Briefe nicht von seiner Hand geschrieben. Ver-

---

[1]) Der Name bedeutet »Horus, der (Sohn) der Isis« und ist in der griechischen Form Ἁρπαῆσις bekannt. — [2]) Siehe oben S. 4.

mutlich sind alle drei keine eigenhändige Briefe des *Ḥar-pen-êse*, sondern stammen nur aus seiner Kanzlei. Dieser Nachweis ist jedenfalls für die Beurteilung anderer Briefe zu beachten.

1. Pap. hierat. Straßburg 31. (Tafel I.)

Höhe $14^1/_2$ cm. Breite 12 cm. Gelbliche Farbe. Die Knicke zeigen die Rollung mit der Breitseite, und zwar nach der Stelle der Adresse von oben nach unten[1]. Schrift gegen die Faser.

Adresse.

[1]) Von der Vorderseite aus betrachtet. Darauf beziehen sich auch die entsprechenden Angaben bei den übrigen Papyri. — Übrigens habe ich die Bemerkungen über die Art des Aufrollens auf die größeren Stücke und die sicheren Fälle beschränkt.

Übersetzung.

»........] Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar-pen-êse* von dem Lager an den [.......] ... *kem-Keme* (?): Möge dir Leben, Heil, Gesundheit beschieden sein! Mögest du in der Gunst der Götter ..... stehen, zu denen ich [jeden Tag] flehe. [Ich] spreche zu Amon-Ra-Ḥar-achte, wenn er aufgeht und untergeht, zu Amon, dem Zufriedenen[1], dem großen Gott [in Hibis]. Möge dir Leben, Heil, Gesundheit gegeben sein, (und) eine lange Lebensdauer, ein schönes, hohes Alter, (und) sehr viel Gunst vor Göttern und Menschen jeden Tag. Ich habe [diese] Mitteilung gehört, welche du durch[2] *Bes-.?.* gesandt hast, jenen Weber, des Inhalts: Entferne alle Leute des Truppenführers, welche in diesem Hause des[3] *Pe-onch* sind. So sagtest du zu .... Siehe, die Leute, welche ich geschickt habe, entferne sie aus dem Hause. Ich komme stromabwärts nach Tehnet und bleibe[4] morgen.«

Adresse (parallel zur Faser).

»....] der Gottesvater (und) Tempelschreiber des Gottes Pen-p-ohi *Ḥar-pen-êse* [an den .... *m*]-*Keme* ....«

2. Pap. hierat. Straßburg 33. (Tafel II.)

Höhe 11 cm., Breite 20 cm. Schmutzig braune Farbe. Rollung mit der Breitseite von unten nach oben.

a. Vorderseite (Schrift parallel zur Faser).

[1]) Vielleicht ein Epitheton des Amon von Hibis (s. oben S. 3). Danach habe ich zweifelnd ergänzt.

[2]) Diese Bedeutung ist durch Nr. 33, 6 gesichert, wo statt [Hieroglyphen] die Var. [Hieroglyphen] steht.

[3]) Sollte [Hieroglyphen] *n-sȝwj* etwa eine neuägyptische Schreibung von [Hieroglyphen] *ns* »gehörig zu« sein? Die Bedeutung von [Hieroglyphen] = [Hieroglyphen] paßt hier nicht.

[4]) Ich sehe in der Gruppe eine abusive Schreibung von [Hieroglyphen].

b. Rückseite (Schrift gegen die Faser).

c. Adresse.

Übersetzung.

»Der Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar-pen-êse* von dem Lager an den Ober- . .?. . *Schapute*[2]. Möge dir Leben, Heil, Gesundheit beschieden sein! Mögest du in der Gunst des Amon-Re, des Götterkönigs, deines gnädigen Herrn, sein! Ich spreche (bete) zu Amon-Ra-Har-achte bei seinem Aufgang und Untergang: Möge ⟨er⟩ dich retten. Möge dir Leben, Heil, Gesundheit gegeben sein (und) eine lange Lebensdauer, ein schönes, hohes Alter, (und) Gunst vor Göttern und Menschen jeden, jeden Tag! Ich habe diese Mitteilung gehört, welche du durch *Ḥar-pesch* geschickt hast des Inhalts[3]: Es ist kein Pferd da. Als ich nun zu euch kam, da war kein Pferd da. Wenn wir nun kommen, so kümmere dich um uns . . . .?. . . Mache, daß Pferde da sind. Komme, wenn wir zu dir senden. Schicke einige Leute zu uns, und sei nicht ungehorsam. Siehe die . . . ., welche in Dehnet liegen, tue ihnen alles Böse an! Schicke Wächter auf die Mauern!

[1]) Dittographie? — [2]) Fremdname. — [3]) Wörtlich: »um mir Botschaft zu sagen«.

Nº 1 [31] — Vorderseite

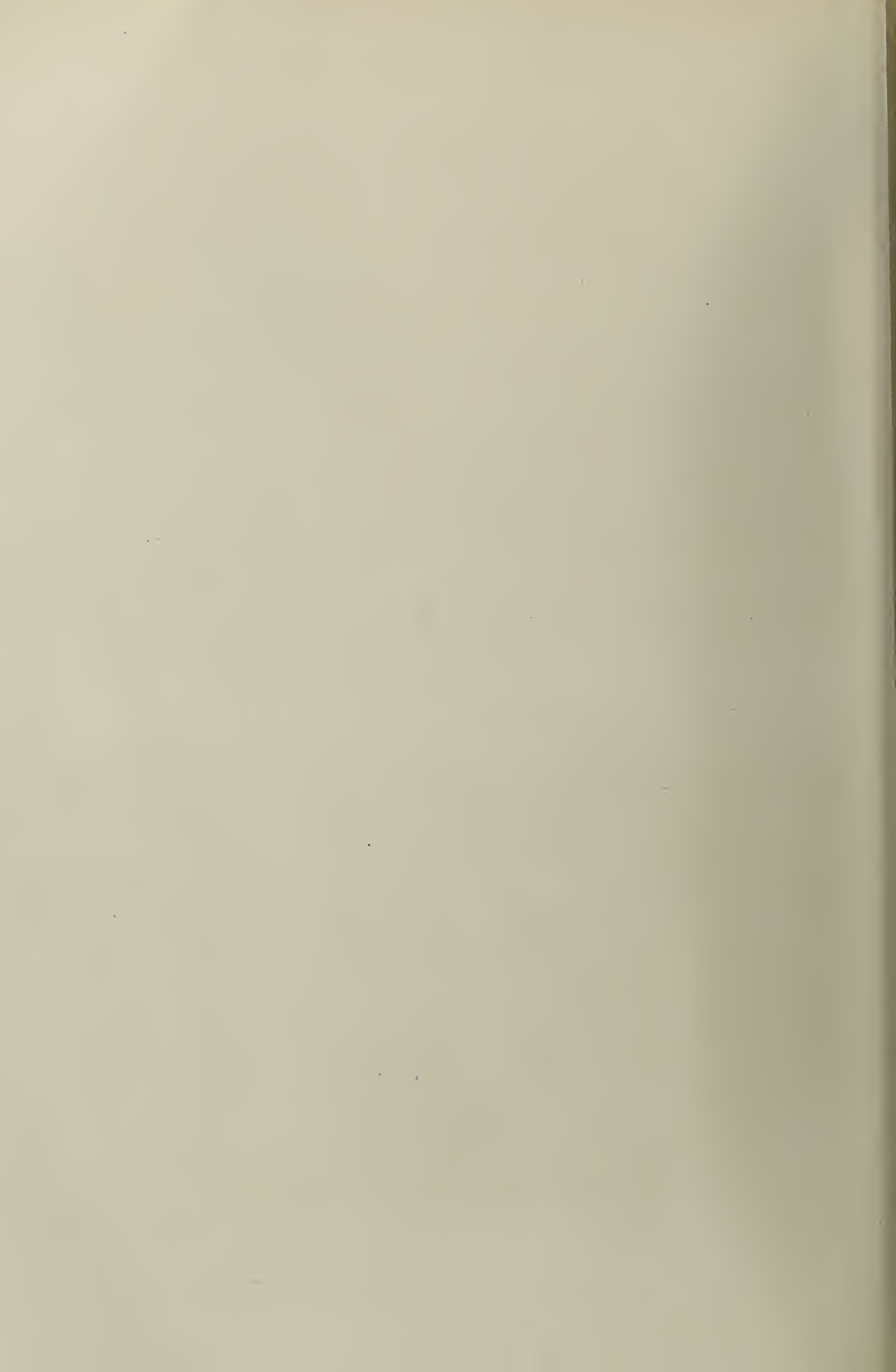
Nº 1 [32] — Rückseite

Nº 13 [39] Rückseite

Nº 13 [39] — Vorderseite

Hierat. Pap. Strassburg

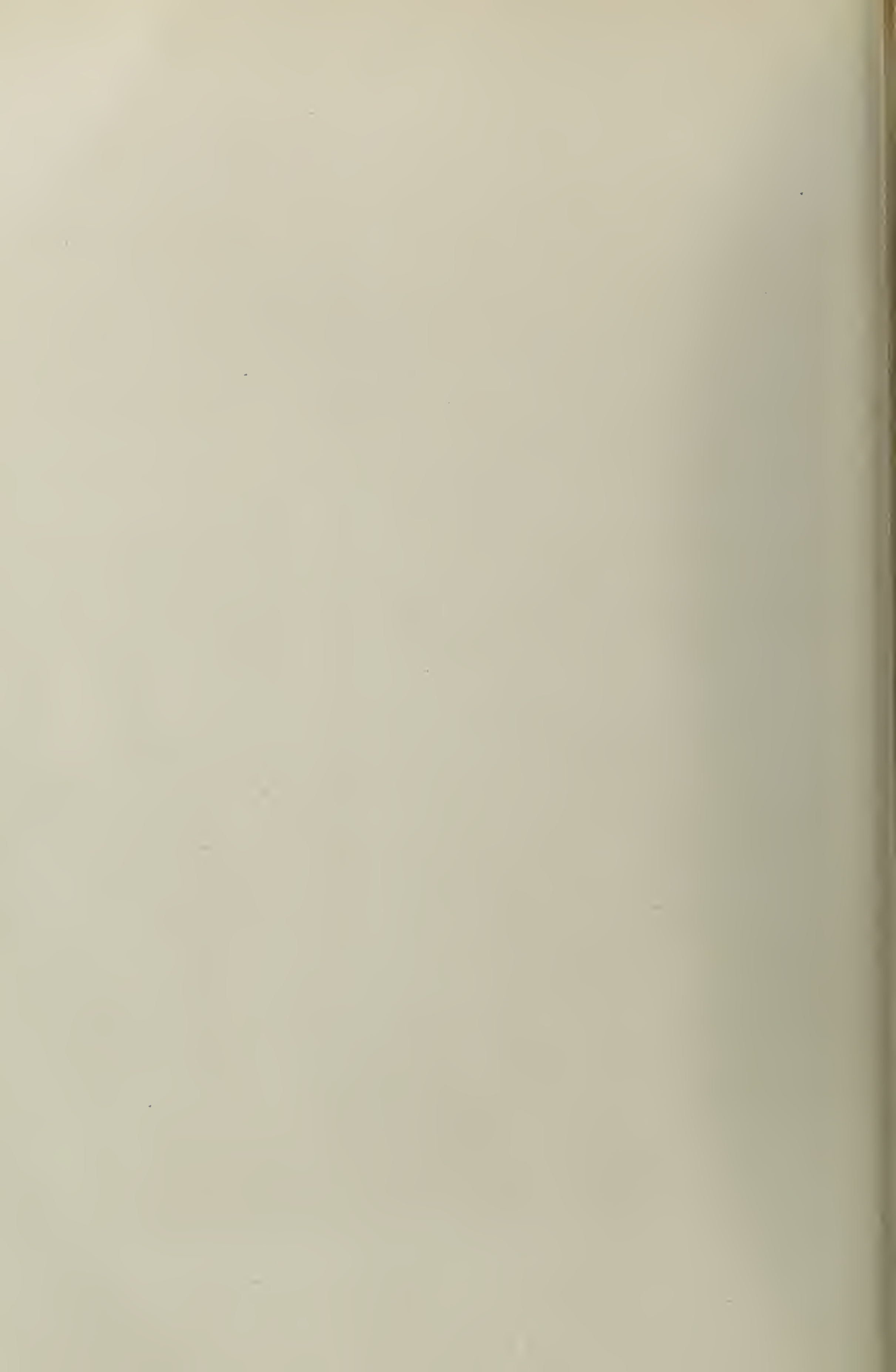
Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.

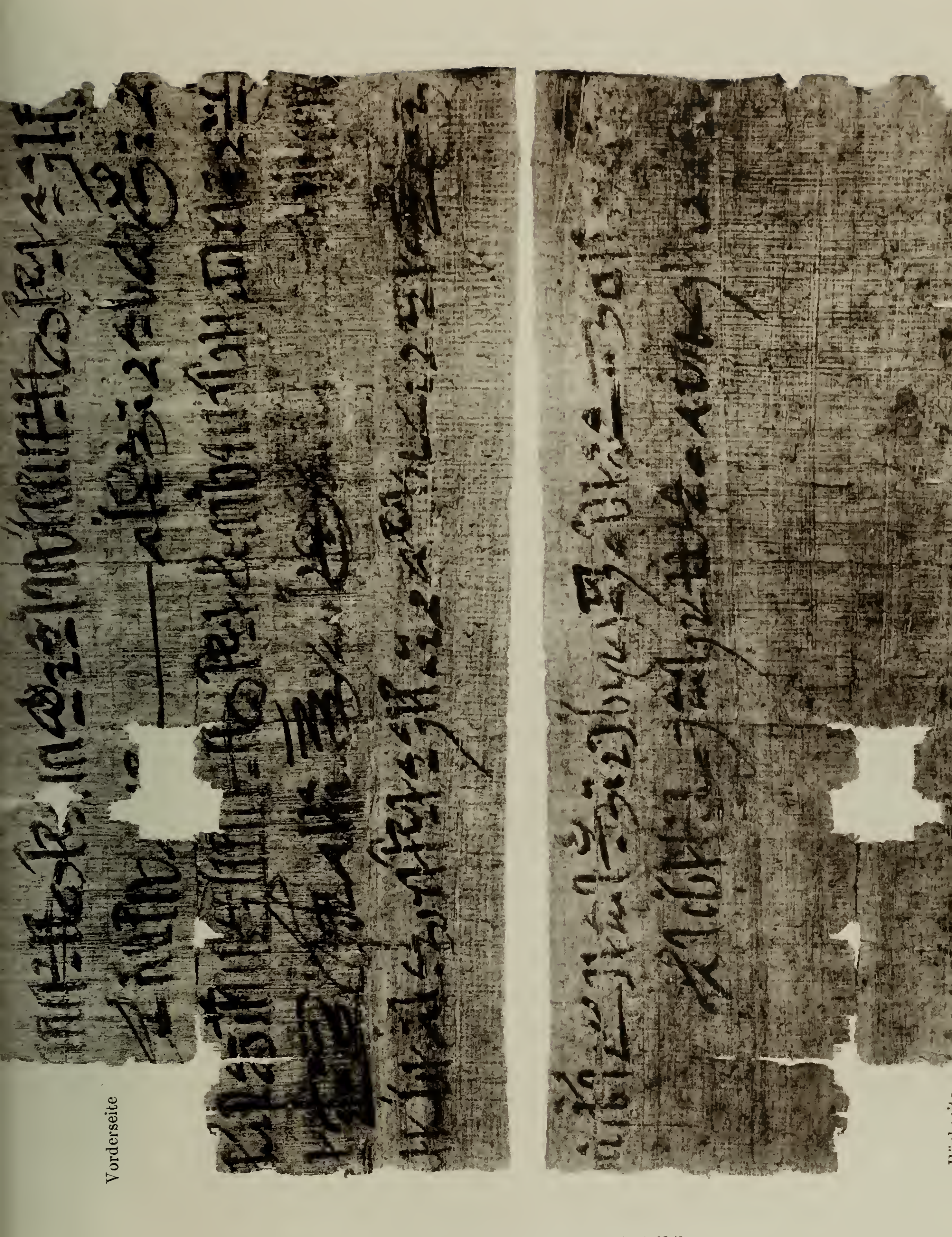


Vorderseite

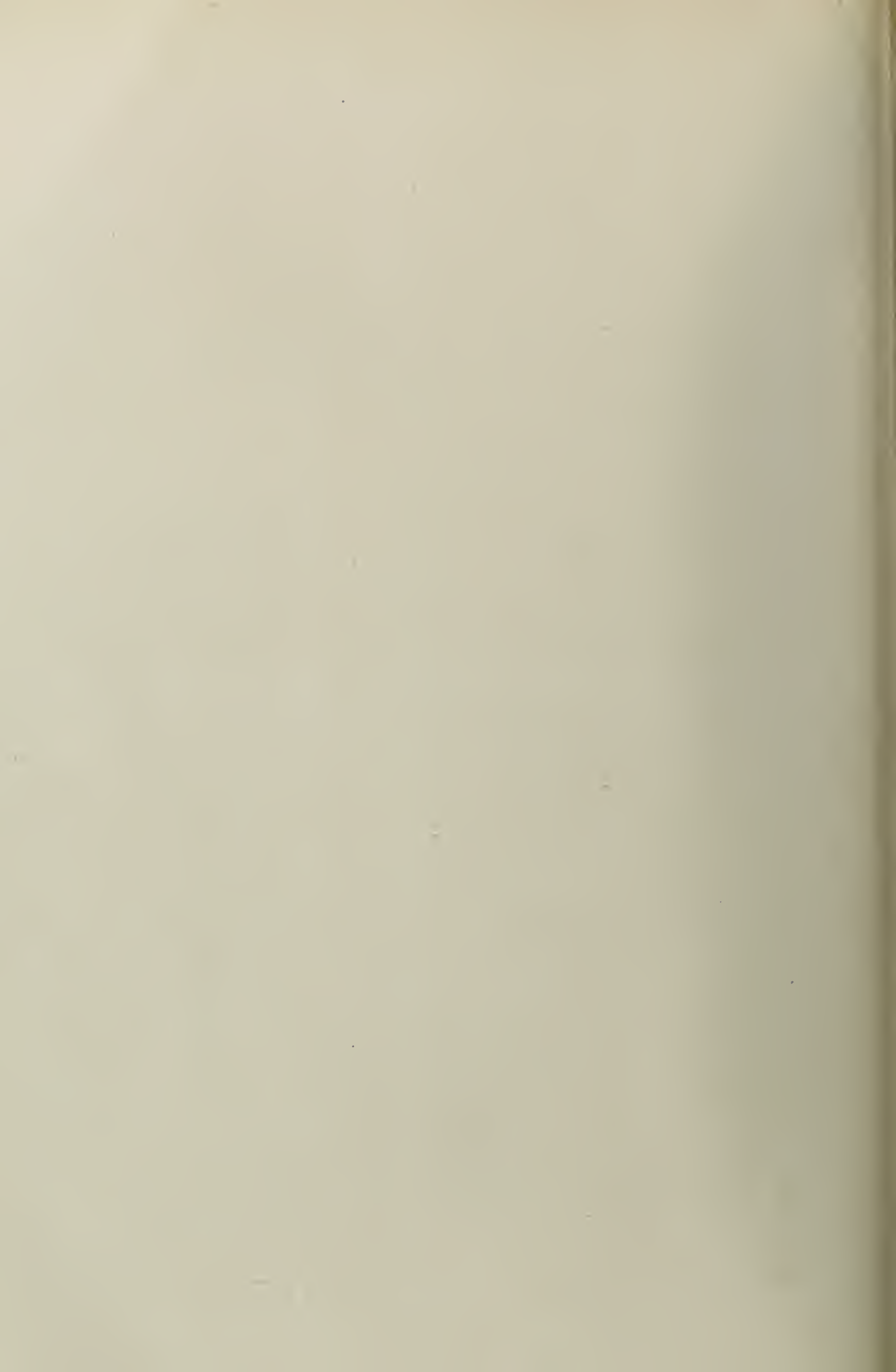
Rückseite

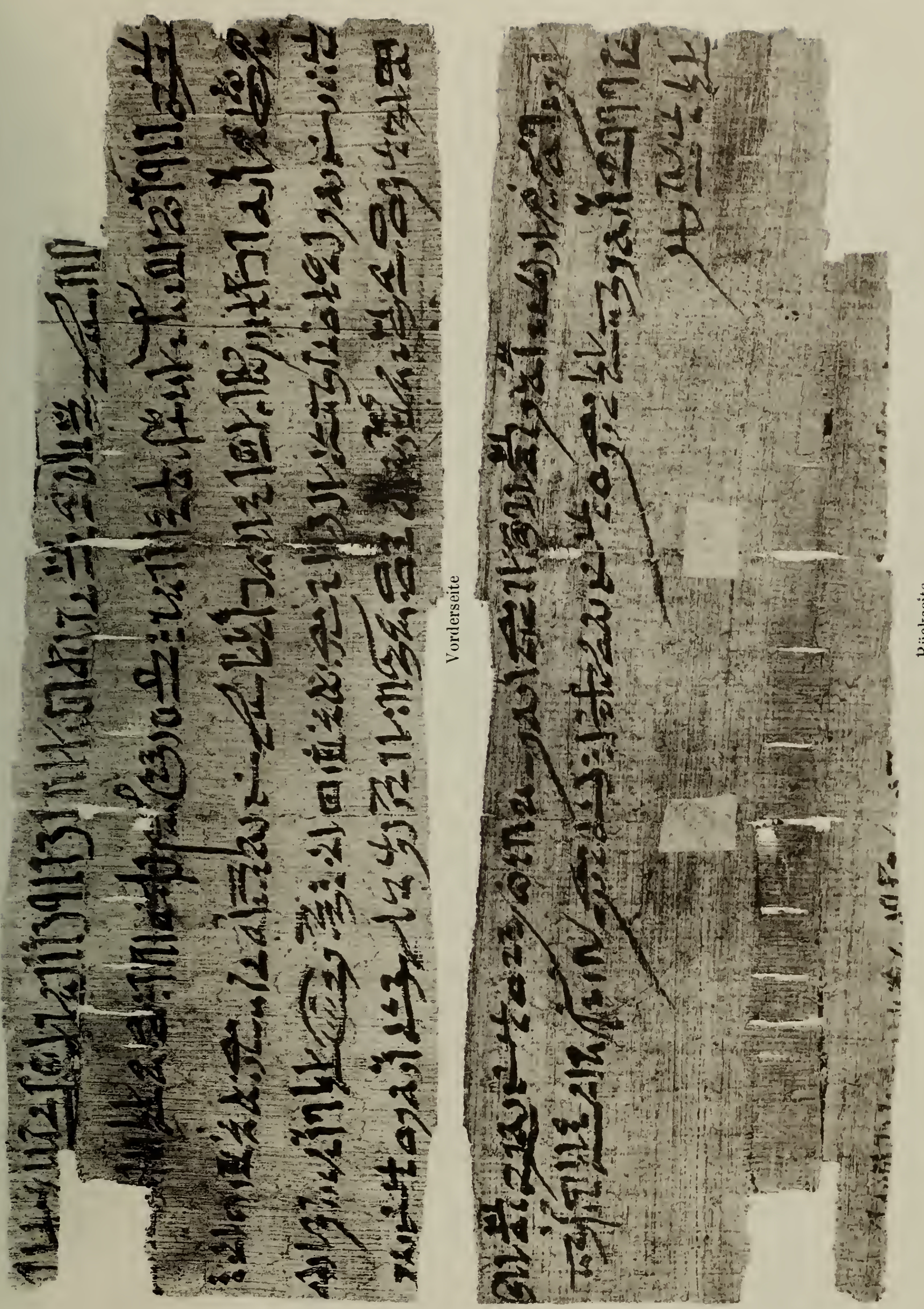
Hierat. Pap. Strassburg No 2 [33]



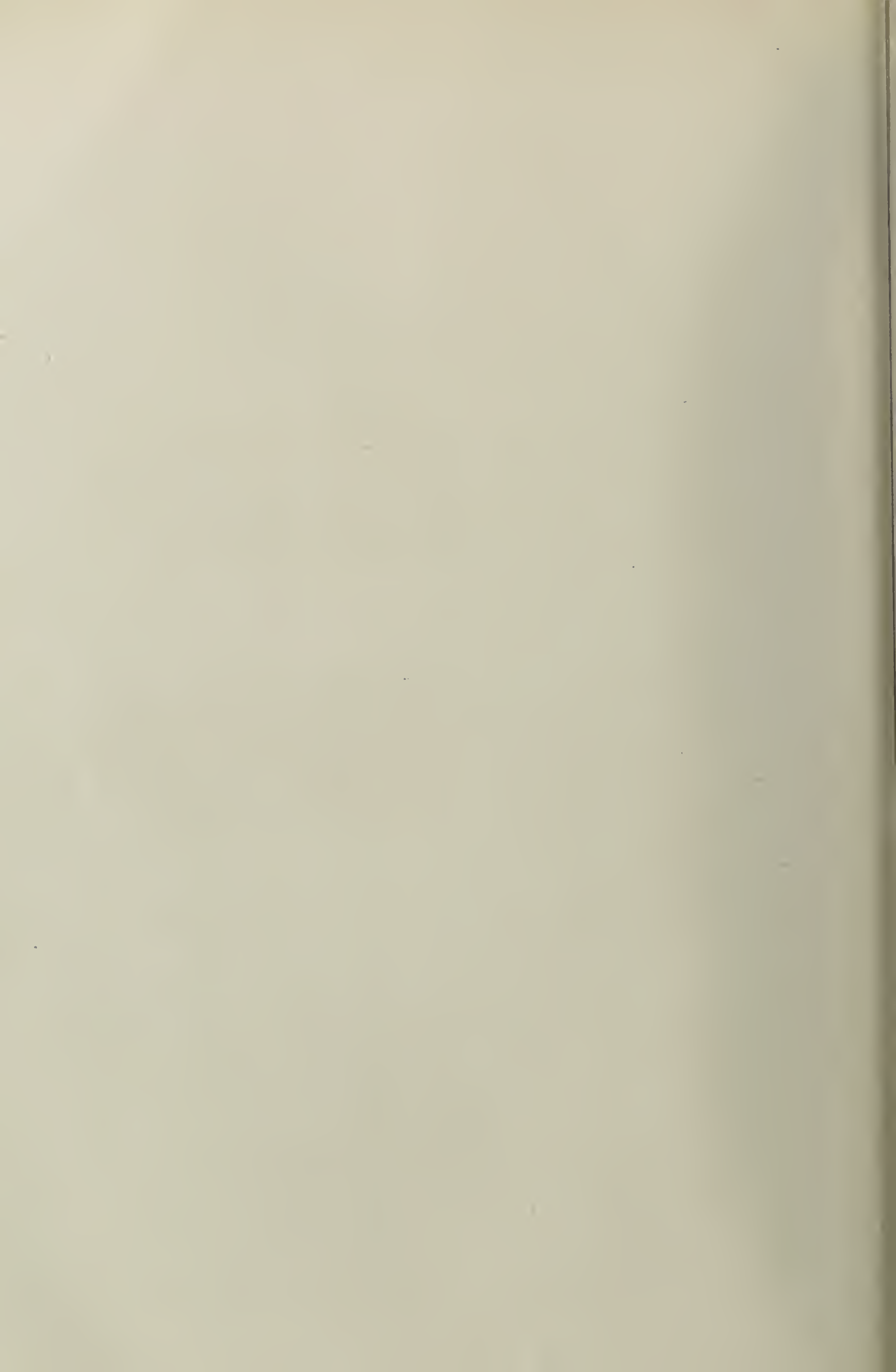


Hierat. Pap. Strassburg N° 4 [26]





Hierat. Pap. No 5 [25]



Möge man uns ein Namensverzeichnis bringen! Ferner, schicke keinen Menschen auf das Feld, mag es ein Soldat, ein Weber oder irgendein Höriger sein!«

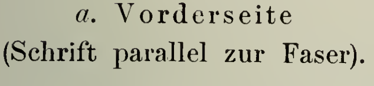
Adresse.

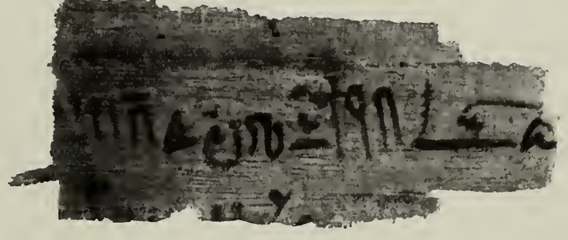
»Der Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar-pen-êse* (an) den Ober- . .?. . *Schap*[*ute*].«

3. Pap. hierat. Straßburg 24 IV.

Höhe 3 cm (unvollst.). Breite 7 cm (unvollst.). Schmutzig braune Farbe.

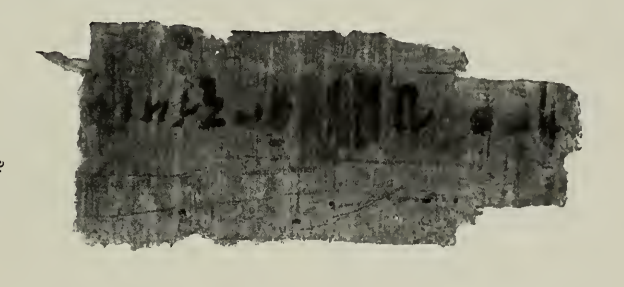
a. Vorderseite
(Schrift parallel zur Faser).





b. Rückseite
(Schrift gegen die Faser).

c. Adresse.



II. Briefe an *Ḥar-pen-êse.*

4. Pap. hierat. Straßburg 26. (Tafel III.)

Höhe 9 cm. Breite 19 cm (unvollst.) Dunkelbraun. Wie die Knickspuren und die Adresse lehren, war der Brief mit der Breitseite gerollt, und zwar von unten nach oben.

a. Vorderseite (Schrift gegen die Faser).

b. Rückseite (Schrift parallel zur Faser).

c. Adresse.

Übersetzung.

»Der Gottesvater des Amon-Re, des Götterkönigs, der Pachtschreiber des Hauses des Amon-Re, des Götterkönigs, der . . . . . . des Generals *Pe-schote* (schreibt) an den Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar*-[*pen-êse*] von dem Lager: Möge dir Leben, Heil, Gesundheit beschieden sein! Mögest du in der Gunst des Amon-Re, des Götterkönigs, stehen! Möge dir Leben, Heil, Gesundheit beschieden sein nebst der Gunst des Amon-Re, des Götter-Königs, daß er dir Leben, Heil, Gesundheit gebe, eine lange Lebensdauer [ein hohes, schönes Alter] und Gunst vor Göttern und Menschen jeden Tag. — Ferner, wenn mein Brief

[1]) Die durch untergesetzte Punkte bezeichneten Worte sind heute fast ganz verwischt, waren aber völlig klar, als ich den Text (Anfang Januar 1916) bearbeitete. Ich möchte zur Warnung der Fachgenossen die Ursache dieses zum Glück nicht schweren Mißgeschicks nicht vorenthalten. Um das etwas gewellte Blatt zu glätten, war ein feuchtes Stück Fließpapier darauf gelegt worden, an dem beim Abheben an einer Stelle die Schrift sitzenblieb. Also nicht jede altägyptische Tinte ist unvergänglich, und daher sollte man erst an einem unwichtigen Zeichen eine Sicherheitsprobe machen, ehe man das ganze Stück in Angriff nimmt.

zu dir gelangt, so [ergreife] die Sklaven des *Pete-amun*, jenes Gottesvaters des Amon, welche geflohen und nach [Oberägypten nach] Tehnet gekommen sind, woselbst du bist, um sie alle an Ort und Stelle[1] verhaften[2] zu lassen. Übergib sie [dem . . . .]amun, seinem Diener, daß er sie eiligst zu ihm nach Süden bringt.«

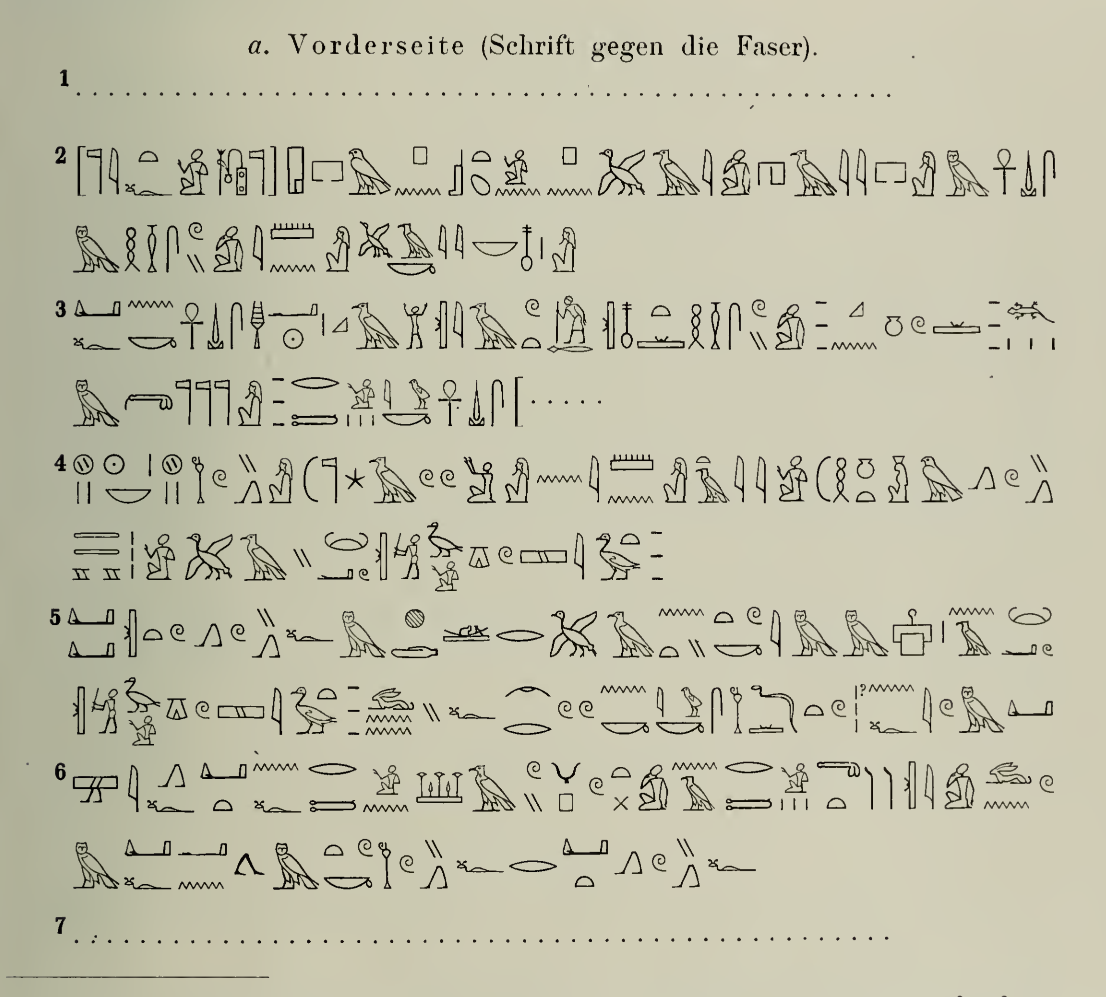
Adresse.

»Der Gottesvater des Amon, der . . . . Schreiber *Pe-schote* an den Gottesvater (und) Tempelschreiber *Ḥar-pen-êse* von dem Lager.«

5. Pap. hierat. Straßburg 25. (Tafel IV.)

Höhe 7 cm (unvollst.). Breite 22 cm (unvollst.). Hellbraun. War mit der Breitseite von unten nach oben aufgerollt.

a. Vorderseite (Schrift gegen die Faser).



---

[1]) Das *nb* steht wohl an der unrichtigen Stelle. Ich lese nach P. Anast. VI 3, 1 und anderen Stellen *m pꜣ nti nb st ꜥm* »da wo sie alle sind«. — [2]) *šfd*, das sonst in der Bedeutung »ergreifen« bekannt ist (s. Gardiner, Literary texts I S. 8* Anm. 12), wird hier und Nr. 39, 10 den oben angenommenen Sinn haben.

b. Rückseite (Schrift parallel zur Faser).

8[1]

9

10

c. Adresse.

Übersetzung.

»[N. an den Gottes]vater (und) Tempelschreiber von dem Lager *Ḥar-pen-ēse*: Möge dir Leben, Heil, Gesundheit beschieden sein! Mögest du in der Gunst des Amon, deines gnädigen Herrn, stehen! Möge er dir Leben, Heil, Gesundheit, ein langes Leben, ein hohes, schönes Alter und sehr viel Gunst vor Göttern und Menschen geben, indem du lebst, heil und gesund bist [. . . . . .] jeden Tag. — Die Gottesverehrerin des Amon, meine Herrin hat den *Ḥar-eu-towe*, diesen Vogelsteller gesandt. Man hat ihn stromabwärts dahin geschickt, wo du bist, hinter den Vogelstellern her. Wenn er zu dir kommt, so übergib sie ihm und laß ihn nicht weggehen. Stelle Leute zu seiner Verfügung, zuverlässige Leute, die schon bei ihm waren. Sende ihn, um ihn zu schicken [. . . . .] sehr eilig und laß ihn nicht säumen! Siehe, ich habe ihn am 15. Payni gesandt, um ihn zu dir zu schicken. Gib doch die Zeit, wo du ihn nach Süden (zurück)zuschicken gedenkst, in deinem Briefe an, den du überbringen läßt!«

Adresse.

»[N. an] den Gottesvater und Tempelschreiber *Ḥar-pen-ēse* von dem Lager.«

Bemerkung.

Das Hauptinteresse dieses inhaltlich recht belanglosen Schreibens liegt in der Erwähnung der »Gottesverehrerin des Amon«, der »Herrin«, in deren Diensten der unbekannte Schreiber des Briefes stand. Man kann dabei, ohne daß es sich sicher beweisen ließe, an die bekannte der 21. Dynastie,

[1]) Vielleicht fehlt vorher noch eine Zeile.

die Gemahlin des Men-cheper-Re [Hieroglyphen] Es-em-chebe I denken, die ja vielleicht in 22 B Ia erwähnt ist[1]. Welche Bewandtnis es mit den von mir zweifelnd »Vogelsteller« übersetzten Leuten hat, wage ich nicht zu entscheiden.

III. Briefe an einen Priester des Gottes *Pen-p-ohi.*

6. Pap. hierat. Straßburg 21. (Tafel V—VI.)

Höhe 21 cm (unvollst.). Breite 16 cm. Dunkelbraun, in der unteren Hälfte von der Farbe eines früheren abgewaschenen Textes gedunkelt. Wie die Knicke noch zeigen, war das Papyrusblatt von links nach rechts parallel zur Schrift mit der Langseite aufgerollt, über welche die Adresse lief.

a. Vorderseite (Schrift wagerecht parallel zur Faser).

x+1 . . [. . . . .]

2

3

4

5

6

7

8

b. Rückseite (Schrift senkrecht gegen die Faser).

9

10

11

12

13

c. Adresse (Schrift wagerecht parallel zur Faser).

[. . . . . .

[1]) Siehe auch S. 4.

Übersetzung.

». . . . . *P*|*en-p-ohi*, [. . .] Krankheit. Sei so gut[1] und rette ihn, mache ihn (wieder) gesund[2] (und) beseitige alles Kranke[3], was in ihm ist! Möge es dem Gotte *Pen-p-ohi* gefallen[1], den Masaherte zu retten. Möge er ihn (wieder) gesund machen und ihm Leben, Heil, Gesundheit, eine lange Lebenszeit (und) ein hohes Alter geben, und auf die Stimme des Masaherte hören, seines[4] Sohnes, seines[4] Pfleglings[5]. Und möge er den Bruder dieses seines[4] Dieners[6] retten und ihn (wieder) gesund machen und ihn mir (wieder) geben auf Grund der Bitte wie jeder guten Sache[7], welche mir mein Herr getan hat.«

Adresse.

»(An) diesen ehrwürdigen Propheten des *Pen-p-ohi*, des großen Gottes in [. . . . .«

Inhalt.

Der Brief, dessen Anfang — vermutlich mehrere Zeilen — verlorengegangen ist, war, wenn ich die Adresse richtig deute, an den Propheten des Gottes von El Hibe gerichtet. Der Gott dieser Stadt Pen-p-ohi wird darin gebeten, den *Masaherte*, in dem ich oben (S. 4) den bekannten Hohenpriester des Amon vermutet habe, zu heilen. Es scheint also, daß sich *Masaherte*, in welchem ich den Absender unseres Briefes sehen möchte, während einer Erkrankung Hilfe suchend an den Gott von El-Hibe gewandt hat, und zwar durch Vermittlung eines Priesters. Es mag auffallend sein, daß der Hohepriester des Amon, des damals mächtigsten ägyptischen Gottes, in seiner Not einen kleinen Provinzgott aufsucht. Aber dieser Gott war der Heimatsgott des Masaherte, zu dem er besonders nahe Beziehungen hatte. Nennt er sich doch in diesem Brief »seinen Sohn« und »seinen Pflegling«. Gleichzeitig schließt er auch seinen Bruder in sein Gebet ein. Das wird der Hohepriester Men-cheper-Re sein, der einzige Bruder des Masaherte, von dem wir sonst wissen[8].

---

[1]) Ich sehe hier und in Z. 4 in [hieroglyphs] die aus Sinuhe 31 [hieroglyphs] (s. Gardiner, Recueil XXXII [1910] S. 23) bekannte Konstruktion von *nfr* mit dem absoluten Pronomen der 2. Pers. masc. *ṯw*. Ob ich den Sinn hier richtig gedeutet habe, muß ich dahingestellt sein lassen. Auch ist die Ergänzung an der ersten Stelle keineswegs sicher.

[2]) Zu dieser transitiven Bedeutung von *snb* = »heilen« s. Brugsch, Wb. VII 1071 und ÄZ. 42 (1905) S. 28 (III, 14), wo *snb* und *šd* ganz wie hier nebeneinander vorkommen.

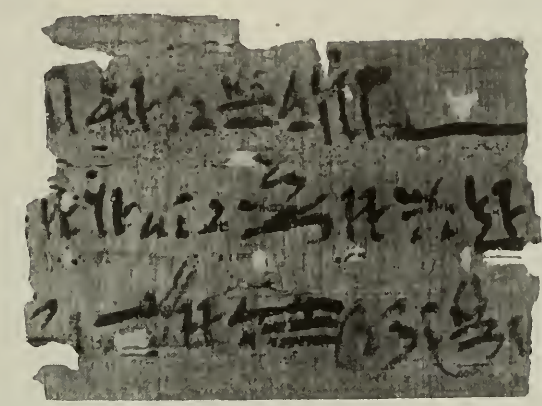
[3]) Vgl. ÄZ. 42 (1905) S. 28 in bezug auf Krankheiten [hieroglyphs].

[4]) Wie das Determinativ lehrt, geht das Suffix auf den Gott. — [5]) *sḫpr* steht auch sonst (s. ÄZ. XLII [1905] S. 101) vom Aufziehen von Kindern. Also ist Masaherte als vom Gotte P. aufgezogen bezeichnet. — [6]) Siehe Gardiner, ÄZ. L (1912) S. 116. Es liegt hier wohl die devote Umschreibung der 1. Person vor, wie in der bekannten Wendung *bꜣk ỉm* (ÄZ. 27, 122 (Borchardt), 30, 126 (Sethe), Rec. 33, 87 (Gardiner). — [7]) Soll das bedeuten »wie mir ja mein Herr (d. i. der Gott P.) auch sonst jede Wohltat getan hat«. — [8]) Siehe die zuletzt von Daressy (Recueil XXXII [1910] S. 186) aufgestellte Stammtafel.

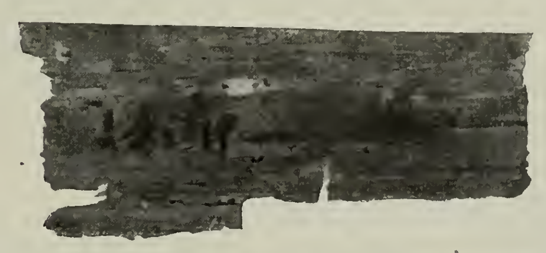
7. Pap. hierat. Straßburg 23 II.

Höhe 7 cm (vollst.?). Breite 7 cm (unvollst.). Braun. Rollung mit der Breitseite von oben nach unten.

a. Vorderseite
(Schrift gegen die Faser).



b. Rückseite
(Schrift parallel zur Faser).



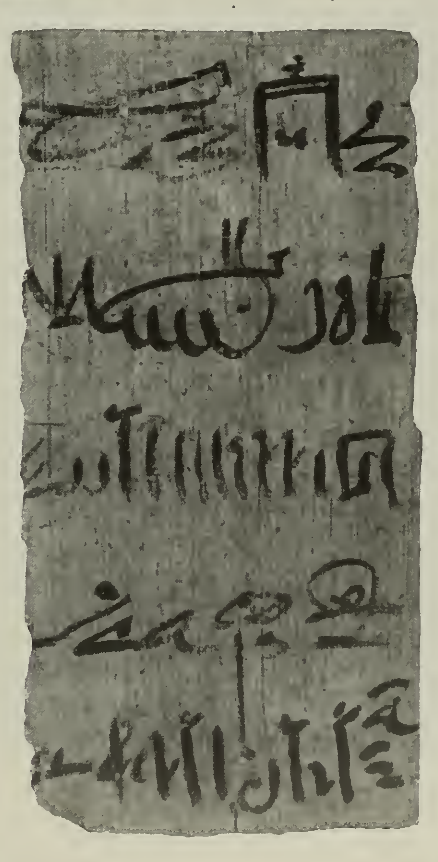
c. Adresse.

IV. Andere Briefe und Urkunden.

8. Pap. hierat. Straßburg 22 I.

Höhe 11 cm (unvollst.). Breite $5^1/_2$ cm (unvollst.). Braun.

a. Vorderseite (Schrift gegen die Faser).



4 ? [. . . .

5 [. . . . .

b. Rückseite (Schrift gegen die Faser).

(Andere Hand.)

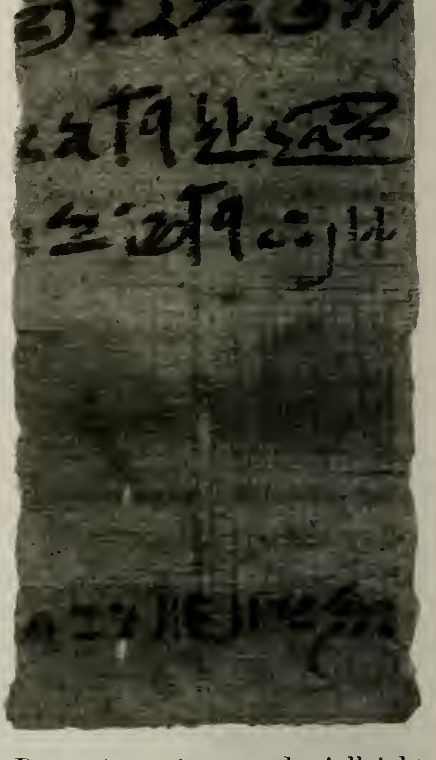
1 [2] ? [. . . . .

2 ? [? . . . .

3 ? ? ? [. . . . .

c. Adresse.

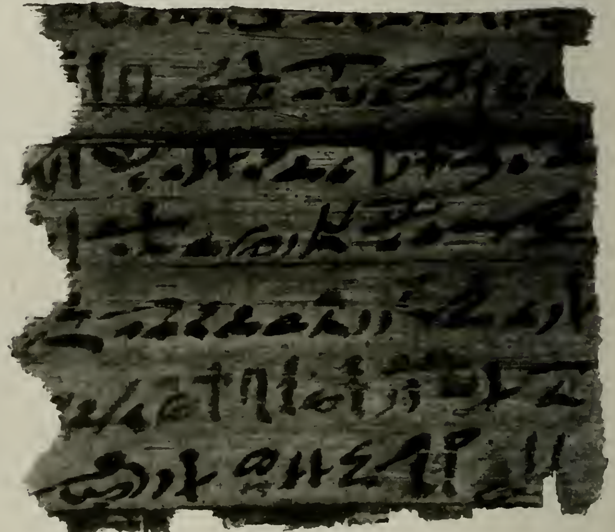
? [. . . . .



Inhalt.

Das Interesse dieses Bruchstückes liegt in den Namen *Es-em-chebe* (Esenchebis) und *P-seb-cha-n-nut* (Psusennes), die deutlich auf die 21. Dynastie weisen und vielleicht mit bekannten Trägern dieser Namen identisch sind. Die große Haremsdame *Es-em-chebe* könnte die Prinzessin der 21. Dynastie sein, die Gemahlin des *Men-cheper-Re*, während Psusennes einem der gleichnamigen Fürsten des tanitischen Zweiges der 21. Dynastie entsprechen könnte. Im übrigen siehe die Ausführungen S. 4.

9. Pap. hierat. Straßburg 23 I.



Höhe 7 cm (unvollst.). Breite 8 cm (unvollst.). Schmutzig braune Farbe.

a. Vorderseite

(Schrift parallel zur Faser).

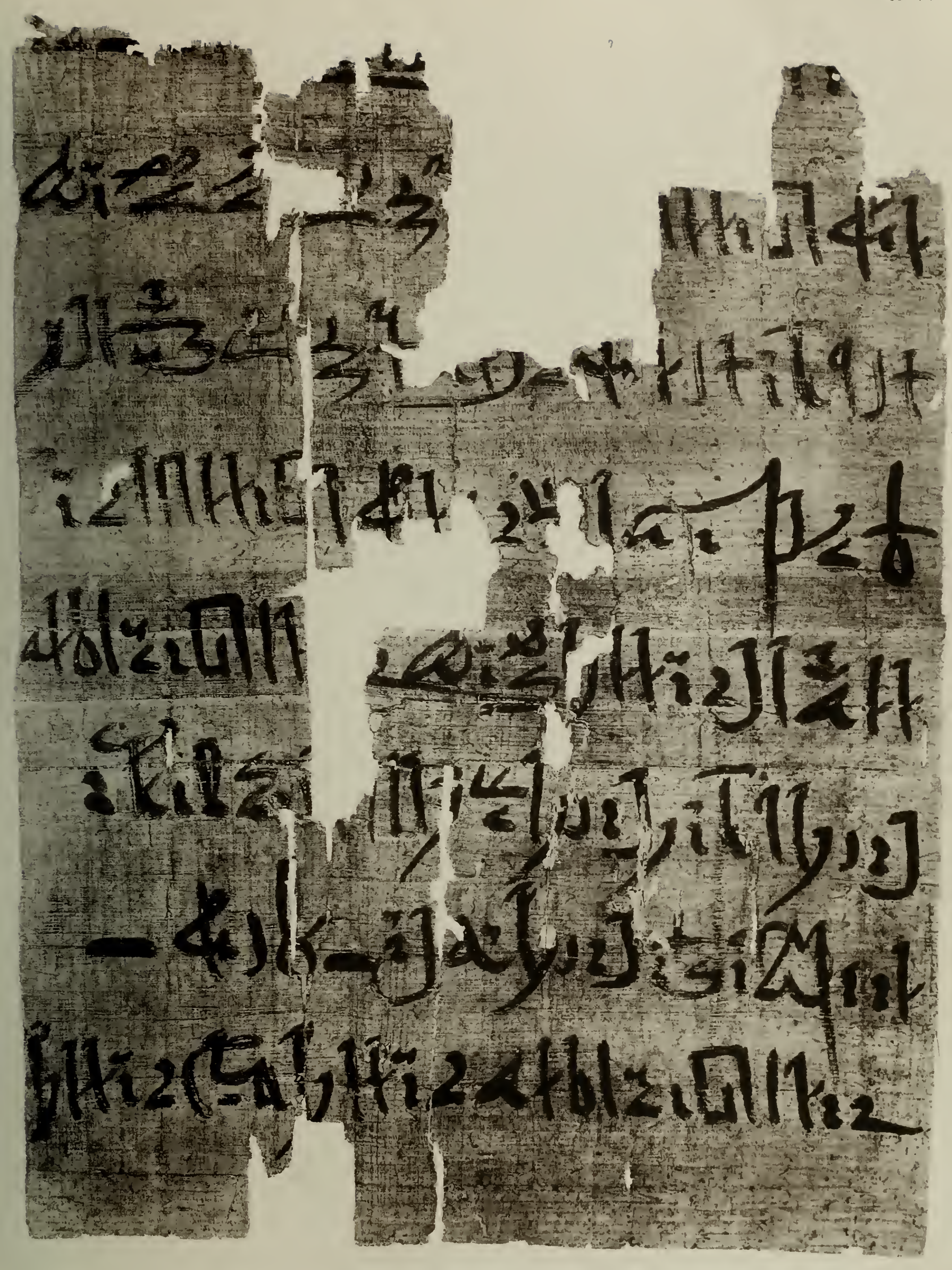
x + 1 . . . .

2 [

? ? [. . . . .

[1]) Über der Zeile.

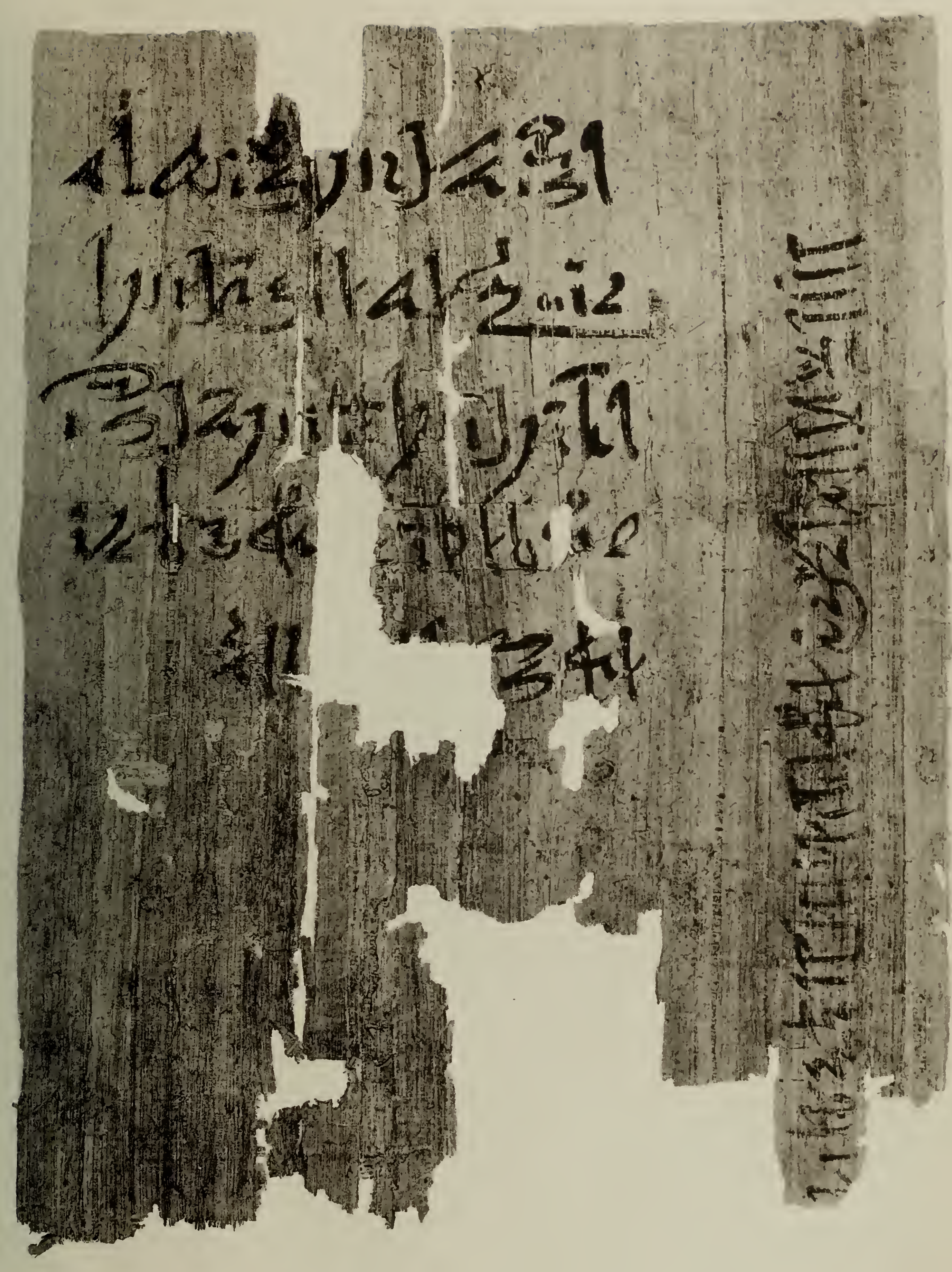
[2]) Ergänze vorher [ ].



Hierat. Pap. Strassburg Nº 6 [21]

Vorderseite





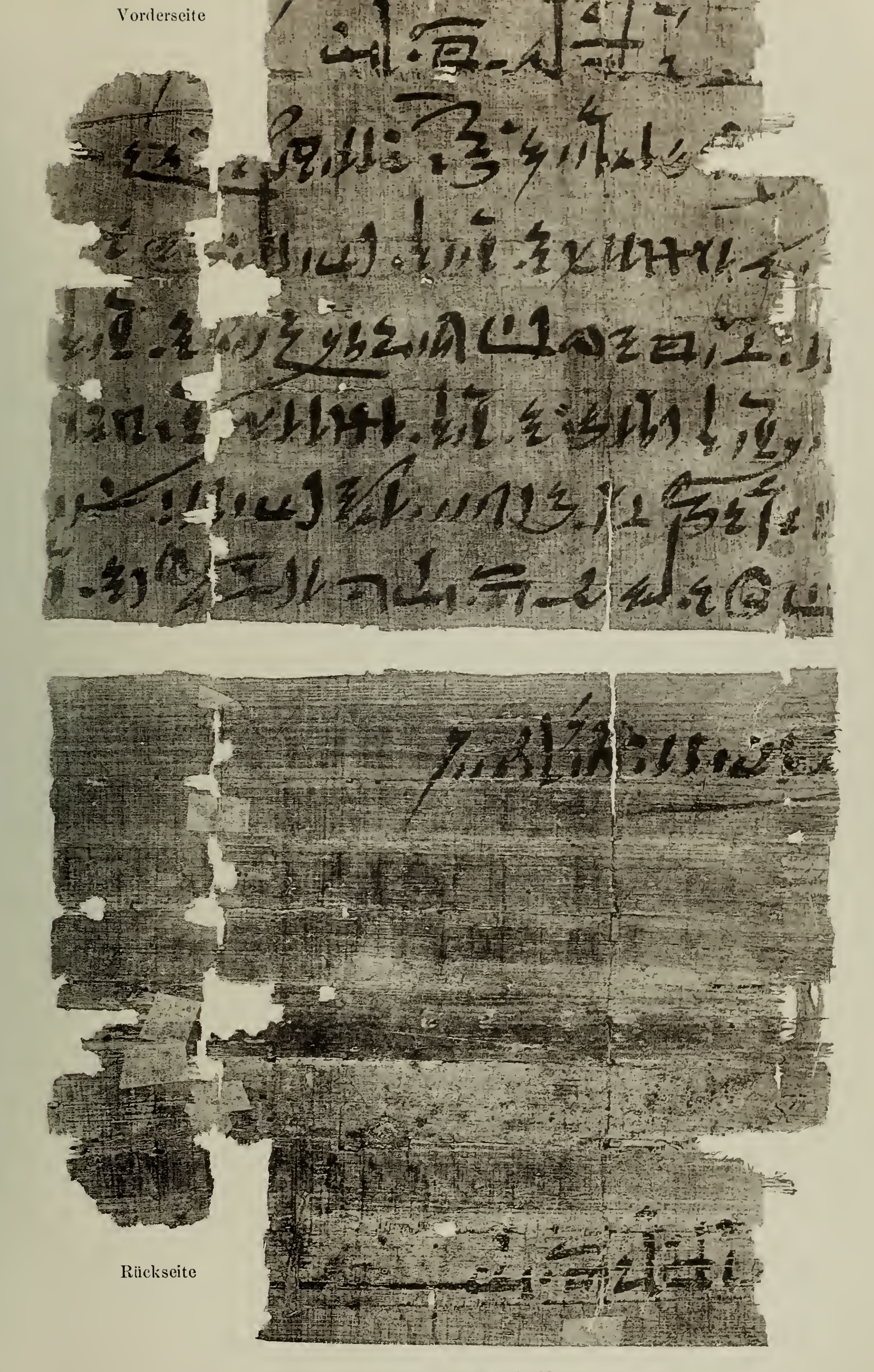
Hierat. Pap. Strassburg № 6 [21]

Rückseite

Verlag: J. C. Hinrichs. Leipzig.



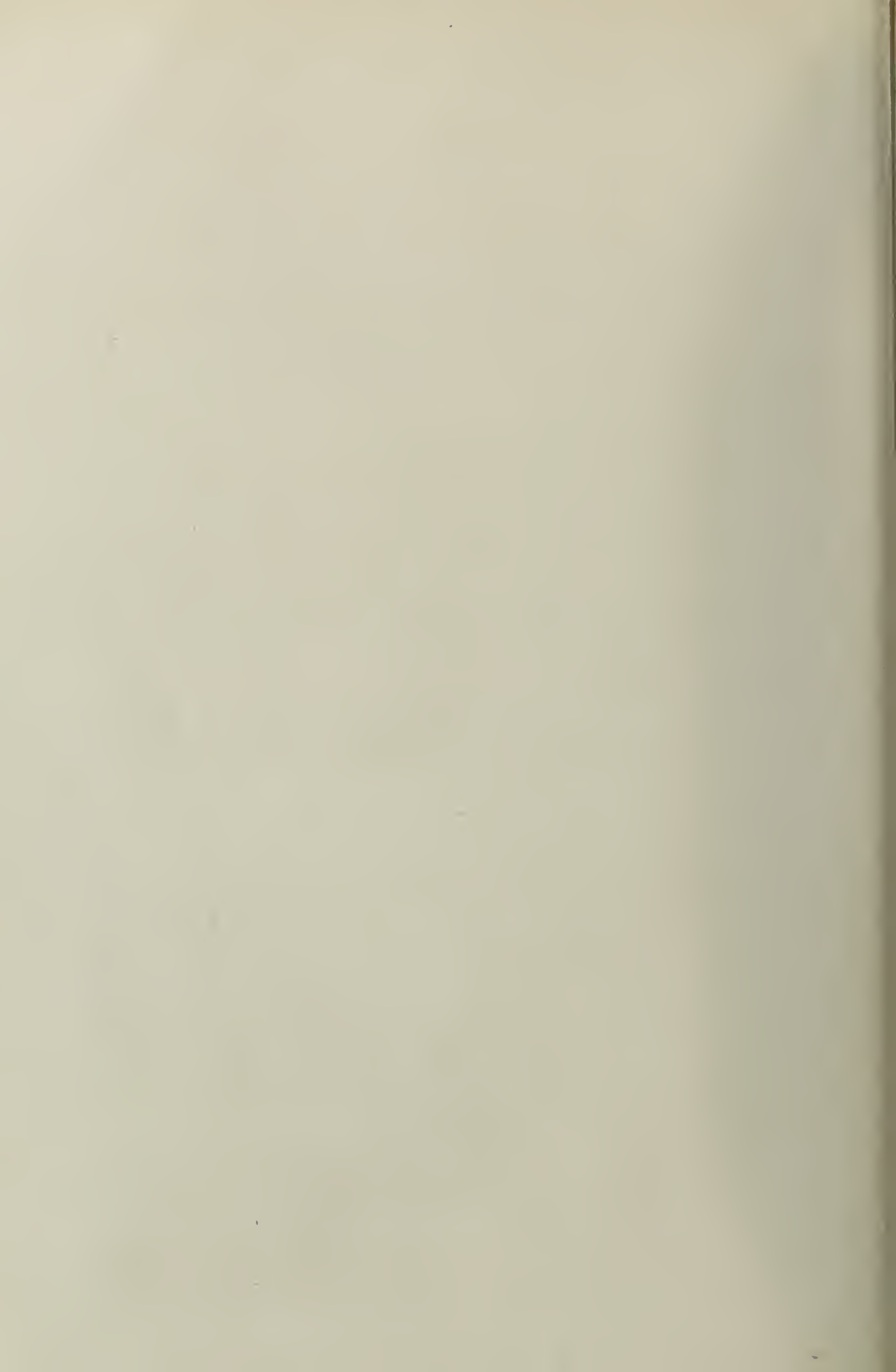
Vorderseite



Rückseite

Hierat. Pap. Strassburg № 12 [32]

Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.



3 …… ·····

4 …… ···········

5 …… ·······

6 …… ······

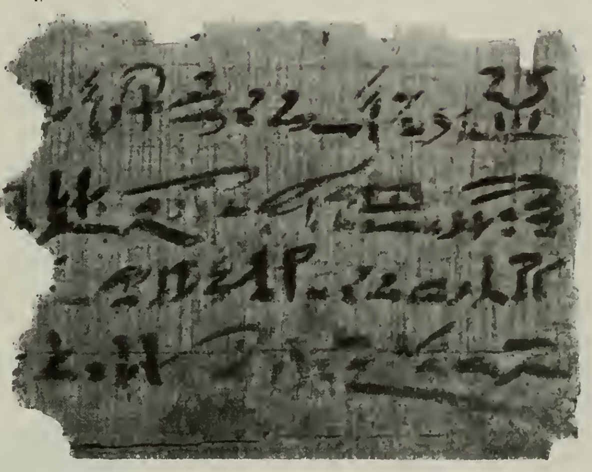
b. Rückseite (Schrift gegen die Faser).

1 …… ········

2 …… ·····

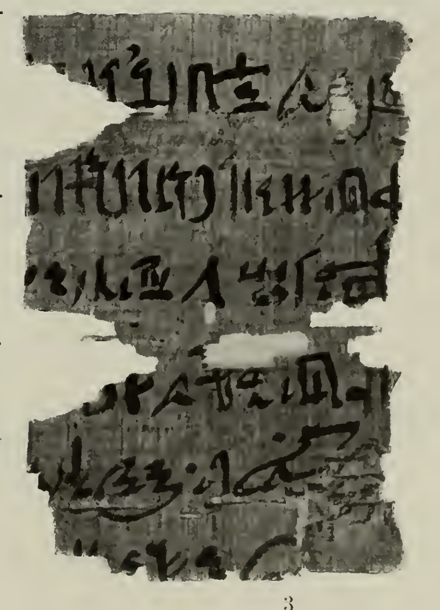
3 …… ········

4 ……



Bemerkungen.

Das Bruchstück ist durch die Nennung des Ortsnamens bemerkenswert, der gewiß den Überrest der aus der Pianchistele (Z. 27 ff.) bekannten Festung …… *t3 thn(·t) wr nḫt* enthält, die wohl mit El-Hibe identisch ist[1].



10. Pap. hierat. Straßburg 24 I.

Höhe 8 cm (unvollst.). Breite $5\frac{1}{2}$ cm. Hellbraun mit Palimpsestspuren.

a. Vorderseite (Schrift gegen die Faser).

1 ···· …… ······

2 ···· ……

…… ······

[1]) Siehe S. 2.

3 . . . . [. . . . . .

4 . . . . [. . . . .

5 . . . .

6 . . . .



b. Rückseite
(Schrift parallel zur Faser).

c. Adresse.

. . . .

11. Pap. hierat. Straßburg 24 V.

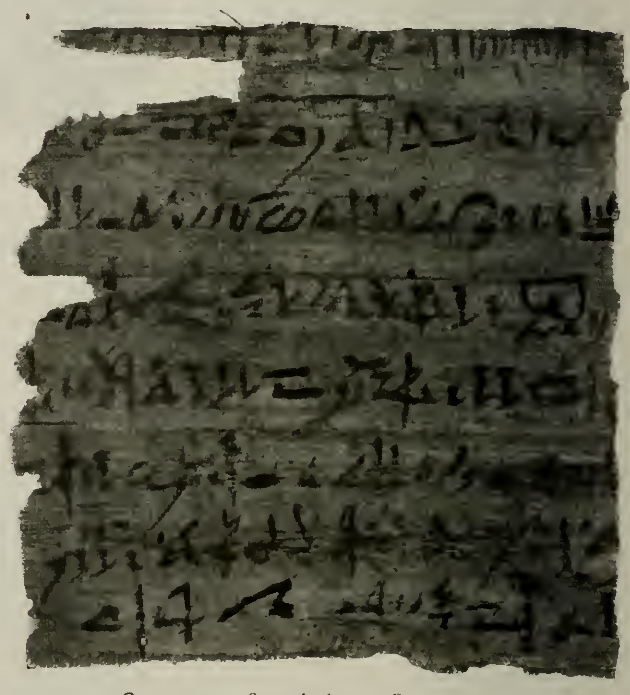
Höhe 9 cm (unvollst.). Breite $8^1/_2$ cm (unvollst.). Helle, schmutzig braune Farbe. Das Blatt war den Knickspuren nach mit der Breitseite gerollt.

a. Vorderseite (Schrift parallel zur Faser).

x+1 . . . .

2 . . . . . .

3 . . . . . .



4 . . . .

5 . . . .

[1]) Vgl. die Schreibung in Nr. 26 verso.

6 ....

7 ....

8 ....

b. Rückseite (Schrift gegen die Faser).

1 ....

2 ....

3 .... sic

4 ....

12. Pap. hierat. Straßburg 32. (Tafel VII.)

Höhe 12 cm. Breite 14 cm (unvollst.). Hellbraun. Mit der Breitseite von oben nach unten gerollt. Schrift gegen die Faser.

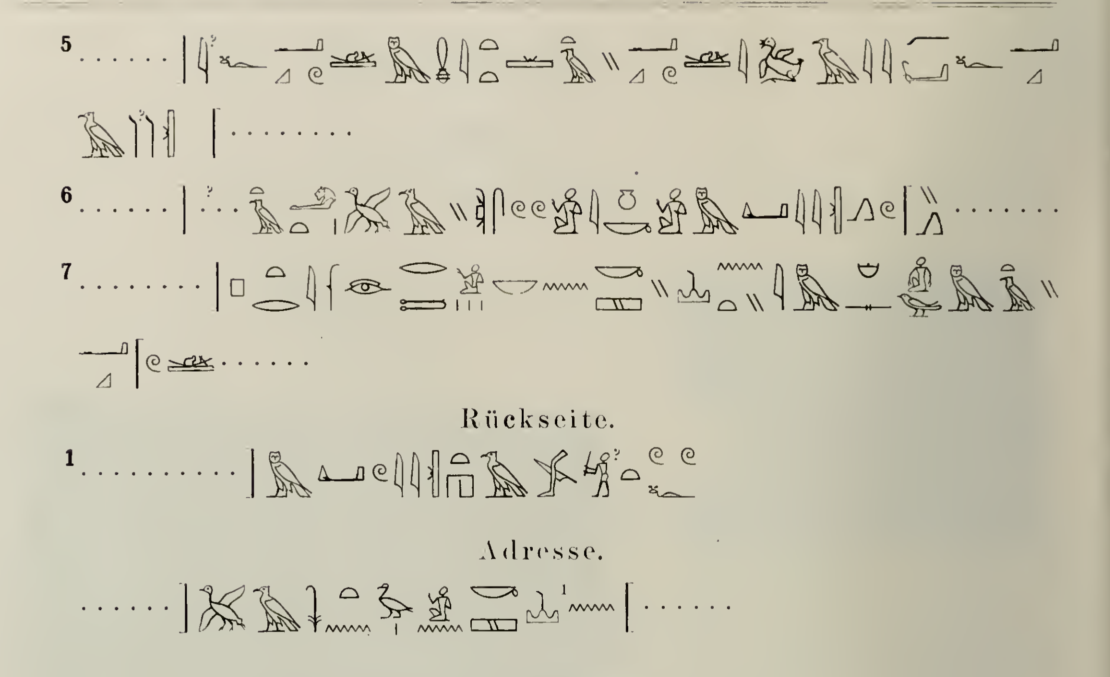
1 ....

2 ....

3 ....

4 ....

[1]) Zu dieser Persönlichkeit s. S. 4—5.



13. Pap. hierat. Straßburg 39. (Tafel I.)

Höhe $10^1/_2$ cm. Breite 10 cm. Braun. Das Blatt war gegen die Schriftrichtung von links nach rechts gerollt.

a. Vorderseite (Schrift parallel zur Faser).

[1]) Zu dieser Persönlichkeit siehe S. 4—5.

[2]) Es scheint dieselbe Gruppe zu sein, welche in dem Bruchstück Nr. 35 geschrieben ist und »Bericht« od. ä. bedeutet. Siehe dazu ÄZ. XXIX (1891) S. 75.

[3]) Zu dieser Wendung »welcher dir gehört« s. Gardiner, ÄZ. XLI (1904) S. 135, dessen Beispiele größtenteils aus der Zeit der 21. Dynastie stammen. Beachte übrigens, wie Z. 5 und 12 nach dem bestimmten Beziehungsworte der Relativsatz mit *ntj*, nach dem unbestimmten Z. 9 der Partizipialsatz mit *ꜣw* (»ein Diener, welcher dir gehört«) steht.

b. Rückseite (Schrift parallel zur Faser).

Inhalt.

Das kleine Blatt scheint vollständig zu sein. Es fehlt demnach, abgesehen von der Adresse auf der Rückseite, jede Einleitung. Auch die Namen des Absenders und des Adressaten sind nicht genannt. Vermutlich war das Blättchen eine Einlage in einen größeren Brief, der die jetzt fehlenden Namen und Briefformeln enthielt. Eine Übersetzung des ganzen Textes wage ich nicht. Es scheint sich um entlaufene Sklaven zu handeln, deren Verhaftung dem in El-Hibe ansässigen (Z. 5—6) Adressaten anbefohlen wird.

Eine solche Briefeinlage war wohl auch das folgende Bruchstück einer Rechnung.

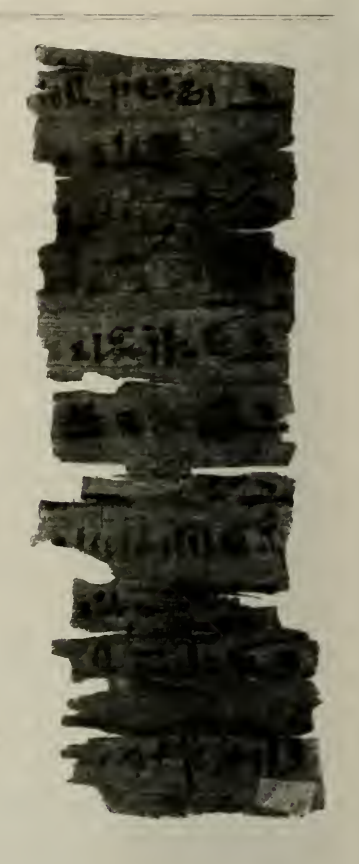
14. Pap. hierat. Straßburg 43.

Höhe 9 cm (unvollst.). Breite $3^3/_4$ cm (unvollst.). Dunkelbraun. Schrift parallel zur Faser.

a. Vorderseite.

Bruchstück α.

[1]) Siehe S. 20 Anm. 3.



4 . . . . . .

5 . . . .

6 . . . . . .

7 . . . .

Bruchstück β.

1 . . . .

2

3 . . . .

4 . . . . .

5 . . . .

Bruchstück γ.

1 . .

b. Rückseite.

Verwischte Reste eines älteren Textes.

Inhalt.

Es handelt sich um eine Abrechnung, welche irgendwie Vieh (Rinder, Ziegen, Esel) betrifft. In *a*, *α* 2 ist der *Ḥar-pen-êse* unserer Korrespondenz genannt.

15. Pap. hierat. Straßburg 51.

Höhe 8 cm (unvollst.). Breite 12½ cm (unvollst.). Dunkelbraun mit deutlichen Palimpsestspuren.

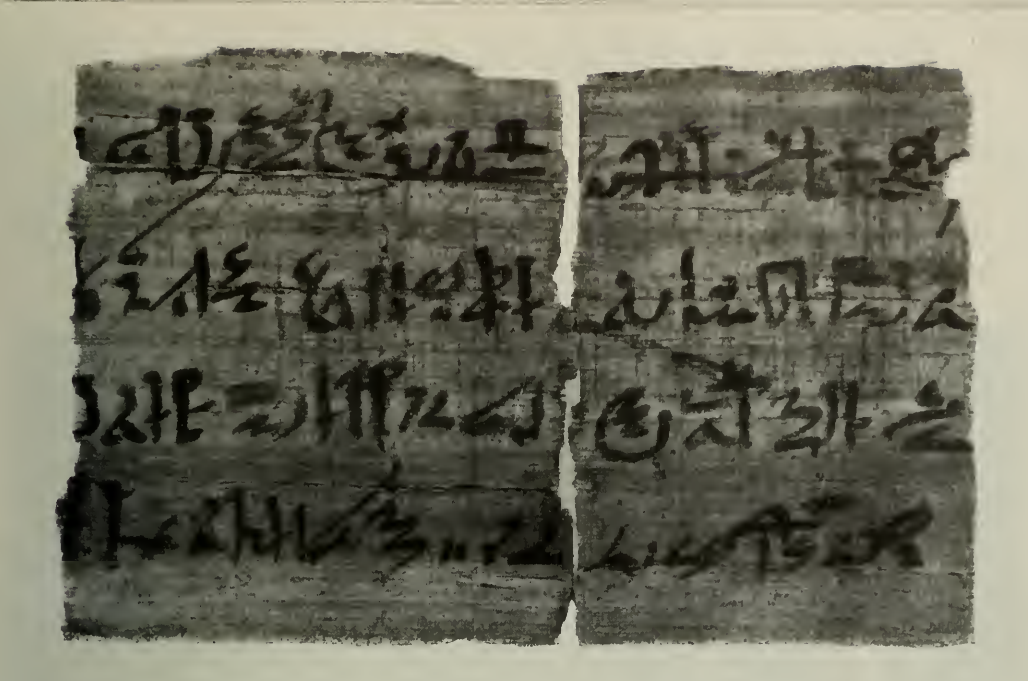
a. Vorderseite (Schrift parallel zur Faser).

x+1 . . . .

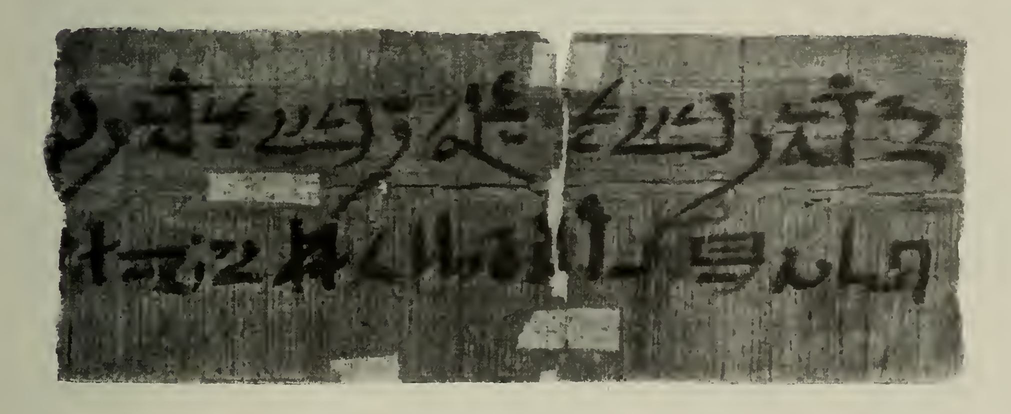
2 . . . . . .

¹) Vgl. Urk. IV 697, 15 .

²) Das Determinativ in dem n. pr. wohl wegen des Anklangs an *ꜣḫ* »Geist«. Oder sollte eine angesehene Persönlichkeit (Prinz?) genannt sein? Ob der Mann mit 43. 5 identisch ist?



b. Rückseite (Schrift gegen die Faser).



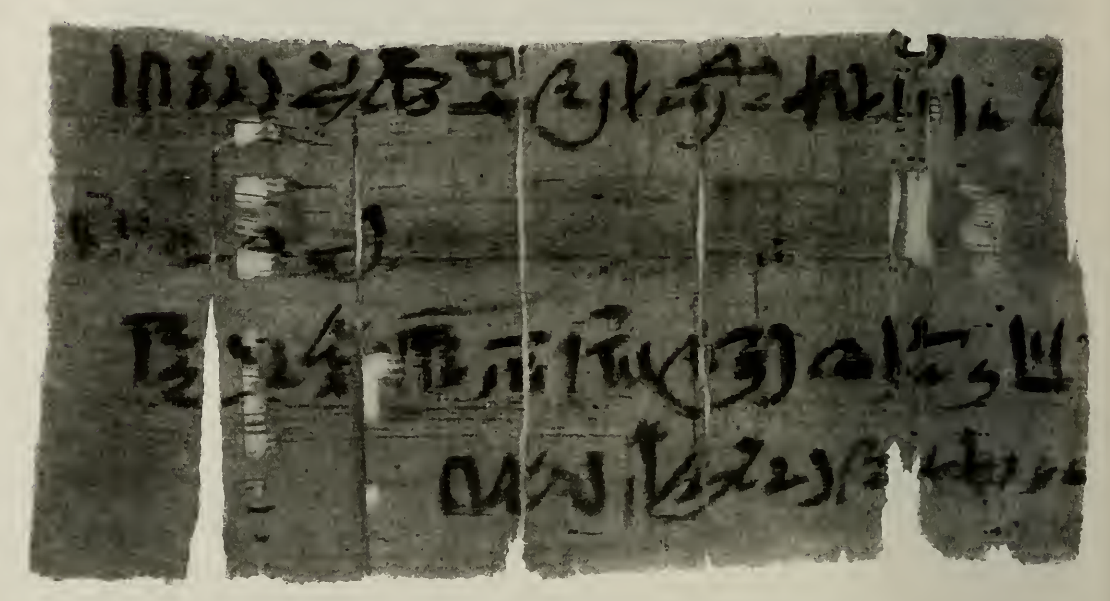
[1]) Ergänze vorher

16. Pap. hierat. Straßburg 22 II.

Höhe 7½ cm (unvollst.) Breite 14½ cm (unvollst.). Hellbraun. Schrift parallel zur Faser. Das Blatt ist nur auf einer Seite beschrieben.

x+1 . . . . . .

2 . . . .



3 . . . . . .

4 . . . . . .

Inhalt.

Es scheint, daß diese Mitteilung, die leider sehr lückenhaft erhalten ist, sich auf Leute bezieht, die »aus dem Gefängnis entflohen sind«, falls ich das Verbum richtig gelesen habe. Den geographischen Namen vermag ich nicht sicher herzustellen.

Indizes.

(NB. Sterne neben den Papyrusnummern (s. S. 5) bedeuten, daß diese in der Arbeit nicht veröffentlicht sind.)

a. Götter.

1 24 IV—25 recto 1 *m ḥs·t ꜣImn pꜣj=k nb nfr.*

24 IV

25 recto 3 . Vgl. S. 4.

[1]) Ausgewischte Stelle.

2 [Hieroglyphen] 31 4 [Hieroglyphen] .... (s. S. 3).

3 [Hieroglyphen]. In Briefformeln 26 1. 3. 31 3. 33 2. 49a*.

4 [Hieroglyphen] 33 3. 34 2*. 31 3–4.

5 [Hieroglyphen] 39 1 [Hieroglyphen]

6 [Hieroglyphen] 30c*.

7 [Hieroglyphen] 24 II recto 1 [Hieroglyphen]

8 [Hieroglyphen] (s. S. 3 u. 5).

Var. [Hieroglyphen] 39 3. 22 I. 24 I.

Ohne Verbindung 21 1. 4. 22 I. 24 I.

21 Adr. [Hieroglyphen] ... | ...

23 II (bis) [Hieroglyphen]

22* III verso [Hieroglyphen]

Siehe ferner unter Nr. 11.

9 [Hieroglyphen] 27* [Hieroglyphen]

»Horus von dem Lager« (s. S. 4).

10 [Hieroglyphen] s. Nr. 4.

b. Geographische Namen.

11 [Hieroglyphen] »das Lager«, Name der Festung El-Hibe (s. S. 3 u. 5),

a) in dem Namen des Gottes *Pn-pꜣ-ḥi* (s. Nr. 8),

b) in dem Zusatz [Hieroglyphen], hinter Eigennamen »der des Lagers« (= ⲡⲁⲡⲟϩⲉ),

α) ohne vorhergehendes *n* 26 (bis). 31. 33 (bis). — Nach Gottesnamen 27* (s. Nr. 9),

β) mit vorhergehendem *n* 25 (bis). 39,

γ) zweifelhaft (zerstört) 26 (bis).

12 [Hieroglyphen] 27*.

13 = El-Hibe (s. S. 1—2).

33 verso. Varianten 22 III.

31 12. 36 *b*.

39 5.

26 verso.

mit dem Zusatz 23 I (s. S. 2).

14 24 I recto. — Variante 32 7.

In dem Titel 32 1 und Adresse.

15 ? ? ? 22.

c. **Personennamen.**

16 51.

17 ? 43 (Identisch mit dem vorhergehenden Namen?).

18 22 I*a* (Königin? s. S. 4).

19 39 7–8 »Wäscher«.

20 39 recto 4. verso 2.

Davon verschieden 44*a*: Sohn des

21 24 V 5.

22 ? »Weber« 31 7.

23 39 3 — 32 2 (?) ? ?

24 39 1 —

25 ? 23 II.

26 31 9.

27 39 4.

28 44 V*.

29 39 4 — ebenda verso 2

30 22 I*a* (s. S. 4).

31 26 2.

Pachtschreiber des Hauses des Amon im Dienste des »Generals«.

32 36 *c**.

33 26 5

34 21 5. 8. Vermutlich der Hohepriester des Amon (s. S. 4).

35 40*

36 24 I recto 4.

37 51 verso.

38 24 II recto 1

39 25 recto 3

40 —

meist mit dem Zusatz »der von dem Lager (= El-Hibe)«, unmittelbar hinter dem Namen oder mit *n* angeknüpft (s. Nr. 11).

Zu der Persönlichkeit s. S. 5

a) mit dem Zusatz 25. 26 2–3. 31 1. 27*. 33 1,

b) ohne den Zusatz 26 Adr. 33 Adr.,

c) unvollständig erhalten 23 IV verso. 24 IV (bis). 27*d**. 36*a**. 37*. 40*. 43*a*. 44 (bis). 49 (bis)*.

41 33 6.

42 39 2

mit dem Zusatz

43 44 a. Vater des

44 24 V 6.

45 33 2 und Adresse

46 24 IV* verso

47 24 I a

48 24 V 4.

49 31 2.

50 26 verso 2

d. **Titel.**

51

a) (s. unter Nr. 40),

b) 39 2,

c) 26 2,

d) 26 5,

e) 39 1.

52 24 I

53 33 10.

54 33 13.

55 24 II recto 1

56 25 recto 4

57 22 I Adresse.

58 26 recto 5

59 49 b^* recto 34 a recto.

60 51

61 , vielleicht Pionch, der Sohn des Hohenpriesters Ḥri-Ḥor (s. S. 4).

23 I recto 3, verso 1 26 [. . . . .]

49 b^* recto

62 [. . . . 27*.

63 22 II.

64 33 13.

65 39 8

66

21 Adresse, 23 II Adresse.

22* III verso.

29*.

67 33 2 und Adresse

68 32 1 und Adresse (s. S. 4—5).

69 31 7. 33 13.

70 24 II

39 1

71 in Verbindung mit (s. unter Nr. 51).

72

24 IV recto und verso

26 1

73 39 5.

74 25 recto 3 (vielleicht = Es-em-chebe S. 4).

Verzeichnis der veröffentlichten Stücke.

1 =	Nr. 31	9 =	Nr. 23 I
2 =	» 33	10 =	» 24 I
3 =	» 24 IV	11 =	» 24 V
4 =	» 26	12 =	» 32
5 =	» 25	13 =	» 39
6 =	» 21	14 =	» 43
7 =	» 23 II	15 =	» 51
8 =	» 22 I	16 =	» 22 II

Der demotische Papyrus Heidelberg 736.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 1 Tafel.

Die in der Heidelberger Bibliothek bewahrte wertvolle Sammlung demotischer Papyri[1] enthielt unter Nr. 736 zwischen Glasplatten eine Reihe von Papyrusbruchstücken, von denen ein Teil bereits richtig zusammengesetzt war. Dank dem gütigen Entgegenkommen des Bibliotheksdirektors, Hrn. Geheimrat Prof. Wille, wurden mir auf meine Bitte die Stücke nach Straßburg gesandt, wo ich sie genau untersuchen und aufs neue zusammensetzen durfte. Dabei ergab sich, daß die meisten Stücke zu Urkunden[2] der Ptolemäerzeit gehörten. Das größte Bruchstück erwies sich als literarisch und verdient, so unvollständig es ist, doch eine nähere Behandlung.

[1]) Siehe ÄZ. 42 (1905) S. 47.

[2]) Darunter das Bruchstück eines Heiratsvertrages aus der Ptolemäerzeit, der auch die übrigen Fragmente angehören. Die Urkundenreste weisen sicher nach Gebelên, und daher wird wohl auch das literarische Fragment stammen.

So wie es jetzt zusammengesetzt ist, mißt es 0,30 × 0,11 m. Links und rechts sind 2 Blattklebungen sichtbar. Danach betrug die Blattbreite etwa 0,16 m. Die Farbe des Papyrus ist hellbraun. An den Rändern ist er vielfach stark gedunkelt, anscheinend infolge von Brandbeschädigung. Die Schrift ist an einigen Stellen stark abgerieben und gehört sicher der Ptolemäerzeit, vermutlich dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert an. Vorder- und Rückseite sind von zwei verschiedenen Händen geschrieben. Erhalten ist nur das untere Stück der Kolumne, von der (links) ein schmales Randstück fehlt. Während so der Anfang der beiden Texte auf Vorder- und Rückseite verlorengegangen ist, ist der Schluß erhalten geblieben.

A. Vorderseite (Schrift in der Richtung der Papyrusfasern).

Aus der Geschichte eines Zauberers(?).

a) Umschrift.

x+1 [. . . *tbḥ*(?)] *nꜣi*(?) [. . . . . *Ḥn-n=w*] *sꜣ Ḥr pꜣ mḥ-tbe* [. . . . .] *ꜣw=n*(?) [. . .]

2 [. . . .] *n wꜣḫ=n ḥꜣ=n* [. . . . .] *pꜣ ꜣpd II n p·t r wꜣḫ* [. . . . .] *mꜣ*(?) *ꜥn*

3 [*fi*] *pꜣ ꜣpd II n p·t* [. . . . . *šm=w*(?)] *n=w r Ḳbḥ pꜣj=w dmj* [. . . . .] . . ?. *nꜣ md·w*

4 [*n pꜣ*] *ꜣpd II n p·t r Pr-ꜥꜣ* [. . . . . . .] *sšn r mḥ*(?) . . ?. *rmt nb nt ꜣw=w ꜣr=f*(?) [. . . . . .] *n Ḥn-n=w*

5 [*sꜣ Ḥr*] *pꜣ mḥ-tbe ḏd mi ꜣn=w pꜣ ꜣpd* [*II n p·t*] *hb=f m-bꜣḥ Pr-ꜥꜣ ḏd mḥ=w n-ꜣm*[*=w ḫn*(?)] *Ḳbḥ pꜣj=w dmj*

6 [. . .] *hb Pr-ꜥꜣ r tj*(?) *Ḥn-n=w* [*sꜣ Ḥr pꜣ mḥ-*]*tbe r nꜣ štkꜣ·w n pꜣ dmj n Si ꜣr*[*=w?*] *r ḫ md·w nb r ḥn=f tr=w*

7 [. . . .] *stm*(?) [. . . . .] *Ḳbḥ*(?) *pꜣj=w dmj sḫn*(?)*=w r ḏꜣḏꜣ nꜣ štkꜣ·w n pꜣ dmj* (*n*) *Si*

8 [. . . .] *ꜣr*(?)*=w ste*(?) [*r*(?) *tꜣ*(?)] *r-·t*(?) [. . . *n*(?) *nꜣ*] *štkꜣ·w.*

b) Übersetzung.

x+1 . . . . . . bitten für mich [. . . . . *Ḥen-naw,*] Sohn des Hor, der Zauberer[1], [. . . . .] wir [. . .

2 [zu der Zeit,] wo auch wir wollen [. . . . .] die beiden Vögel des Himmels, um zu suchen [. . . . .] . . . wiederum

3 [Da eilten] die beiden Vögel des Himmels [nach . . . . und gingen] nach *Ḳbḥ*, ihrer Stadt [. . . . .] . . die Worte

[1]) Zu diesem Titel s. Demot. Studien III S. 70 *A* Nr. 497 und V S. 25 (3). Unser Text entscheidet für die Lesung *mḥ-tbe*, die auch in dem aus Gebelên stammenden Ostrakon deutlich ist. Die Bedeutung bleibt freilich nach wie vor recht zweifelhaft. Mit *ḫrj-ḥb* wird man den Titel jetzt nicht mehr identifizieren können. Freilich steht in der Wiener Stele I 30 (Recueil XXX [1908] S. 151) der Gruppe [demotische Gruppe] hieroglyphisches [Hieroglyphen] *ḫrj-ḥb* (*ḫrj-ḏꜣḏꜣ*) gegenüber.

4 [der] beiden Vögel des Himmels zu Pharao [. . . . .] Lotus . . . . . . alle Menschen, welche . . . [. . . . .] dem *Ḥen-naw*

5 [dem Sohne des *Ḥor*], dem Zauberer, indem sie sagten: Möge man die [beiden] Vögel [des Himmels] bringen! Da sandte er vor Pharao, indem er sagte: Man hat [sie] ergriffen [in] *Kbḥ*, ihrer Stadt.

6 [Danach] sandte Pharao, um den *Ḥen-naw*, den Sohn des *Ḥor*, den Zauberer, in die Gefängnisse der Stadt Sais zu holen, und [man] tat gemäß allen Worten, die er befohlen hatte.

7 [. . . .] hören [. . . . .] *Kbḥ* (?), ihrer Stadt. Sie ließen sich nieder[1] auf den Gefängnissen der Stadt Sais

8 [. . . .] zurückkehren [. . . .] in die [. . .] Zelle der Gefängnisse.

c) Inhalt.

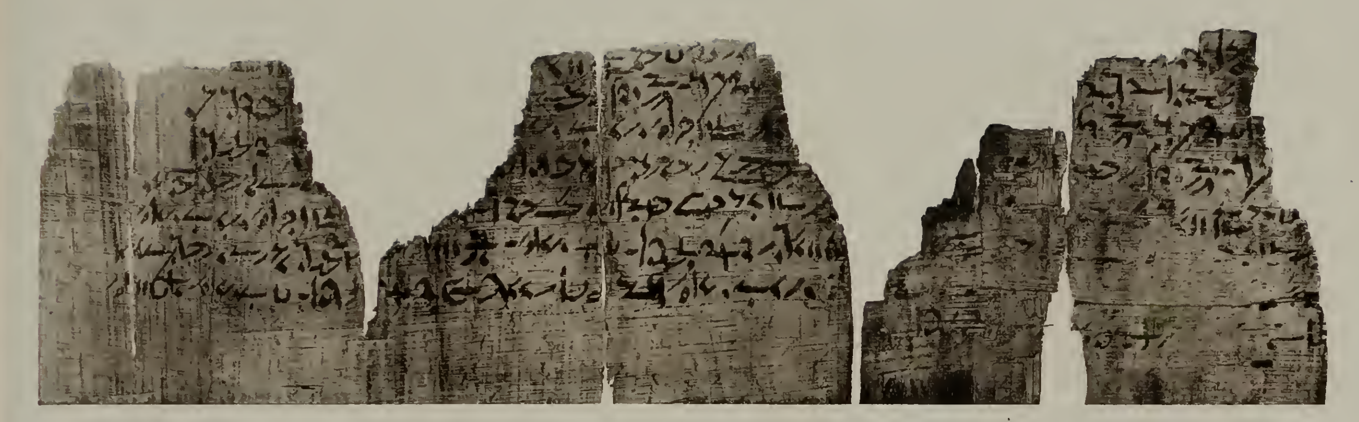
Es ist unmöglich, aus diesen Sätzen und Satzresten einen fortlaufenden Text wiederherzustellen. Nur soviel erkennt man, daß wir es mit einer Erzählung zu tun haben, in der ein Zauberer(?) *Ḥen-naw*, Sohn des *Ḥor*, und zwei Vögel die Hauptrolle spielen. Es scheint, daß im Laufe der Geschichte der Zauberer auf Befehl des Pharao in das Gefängnis von Sais gesetzt wird, und daß ihn die Vögel dort besuchen.

Diese dürftigen Reste der Erzählung erinnern nun merkwürdig an die Geschichte des Zauberers *Ḥi-Ḥor*, wie sie uns auf einem jetzt in Berlin befindlichen Krug erhalten ist[2]. In diesem Texte ist folgendes erzählt: Der Zauberer(?) *Ḥi-Ḥor* besaß zwei kluge Vögel, einen Hahn(?) und eine Henne, die ihm irgendwie dienten. Als sie einstmals auf einige Zeit in andere Gegenden fortgeflogen waren, wurde ihr Herr aus irgendeinem Grunde in das Gefängnis des Pharao auf der Insel Elephantine gebracht. Die klugen Vögel spürten bei ihrer Rückkehr den Aufenthalt des *Ḥi-Ḥor* auf und veranlaßten ihn, seine Geschichte — vermutlich eine Verteidigungsschrift gegen die Anklagen, die ihn in das Gefängnis gebracht hatten — auf zwei Papyrusrollen niederzuschreiben. Diese nahmen sie mit sich und ließen sie vor dem Pharao im Palast zu Boden fallen. In dem nicht erhaltenen Schluß der Erzählung war vielleicht berichtet, daß der Pharao sich durch den Inhalt der Papyrusrollen von der Unschuld des Zauberers überzeugen ließ und ihm wieder seine Freiheit zurückgab.

Es ist auffallend, wie nahe sich diese ja auch nicht lückenlos erhaltene Geschichte des Krugtextes mit den Resten des Heidelberger Papyrus berührt. Die beiden Vögel, der Zauberer(?), das Gefängnis sind in beiden vorhanden, nur der Name des Zauberers und die Örtlichkeiten sind verschieden. Vielleicht ist der etwas verdächtige Name *Ḥi-Ḥor* der aus der römischen Kaiserzeit

[1]) Ich denke bei dieser infolge der Zerstörung der Stelle etwas zweifelhaften Lesung an das alte Verbum [hieroglyphs] *sḫnj* »Halt machen«.

[2]) Spiegelberg: Demotische Texte auf Krügen in Demot. Studien V S. 8 und 15.



Vorderseite

Rückseite

Demot. Pap. Heidelberg Nº 736

Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.



(1.—2. nachchristliches Jahrhundert) stammenden Handschrift aus dem sicher korrekten Namen »*Ḥen-naw*, Sohn des *Ḥor*« der 2—3 Jahrhunderte älteren Ptolemäerhandschrift entstellt. Trotzdem können die beiden Geschichten inhaltlich nicht identisch sein, da die Örtlichkeiten nicht übereinstimmen. Vielmehr wird man die Beziehung der beiden Geschichten so zu erklären haben, daß sie beide einer Sammlung von Geschichten angehören, die man sich von einem Zauberer *Ḥen-naw* erzählte. Ich habe in der Ausgabe der Krugtexte (S. 8 Anm. 1) die Vermutung ausgesprochen, daß es eine besondere Gattung von Wundergeschichten gab, die unter den besonderen Namen der Wundertäter gingen[1]. Sollten also die beiden Namen *Ḥen-naw* und *Ḥi-Ḥor* nicht identisch sein, so würden die Erzählungen des Heidelberger Papyrusbruchstücks und des Berliner Kruges zwei verschiedenen Sammlungen angehören, den Zaubergeschichten des *Ḥen-naw* und des *Ḥi-Ḥor*. Da aber in beiden Erzählungen die beiden Vögel erscheinen, so scheint mir die Identität der beiden Namen recht wahrscheinlich, mithin die Herkunft der Erzählungen aus derselben Erzählungssammlung recht naheliegend zu sein. Diese läßt sich nunmehr dank dem Heidelberger Bruchstück bis in die Ptolemäerzeit zurückverfolgen.

B. **Rückseite** (Schrift gegen die Papyrusfasern).

(Hymnus auf Isis.)

a) Umschrift.

x+1

. . . .

2 *[ɔ]m·t nꜣ=j ɔs·t nꜣ sḳsḳ*(?) *[·w . . . . šs] n-swt ɔ=s tj*(?) *nw* [. . . . .] *m-bꜣḥ Pr-ꜥꜣ*

3 [. .] *rẖ*(?)*=t nꜣ*(?) *mi·w*(?)[2] [. . . . .]*=t mnẖ hi*[. . . . .] *mn*(?)[3] *r nꜣ ḳr*[*·w*]

4 *ɔ-ɔr tꜣ ẖdb·t* [*ɔwt=w*(?) *šꜥ*(?)] *mtu nꜣj-w stbiḥ·w n* [*ḳnḳn*(?) . . . *ɔ*]*m nꜣ=j ɔs·t m ḳti* [*nꜣ nt*(?) *gb*(?)]

5 *ẖr ḏr=w ɔm=t nꜣ=j ɔs·t m-ḳti nꜣ nt ḥkr ɔ-ɔr=w ꜥš n=t ẖr* [*si=w ɔ*]*m=t nꜣ=j ɔs·t m ḳti nꜣ nt* [. . . . . .]

6 *mḥ pꜣ wrẖf ɔm=t nꜣ=j ɔs·t m ḳti nꜣ šmꜥ·w ɔ-ɔr=w tbḥ mtu=t ɔm=t* [*nꜣ=j ɔs·t*] *m ḳti* [*nꜣ siw·w*(?)]

7 *ẖꜥ=t n Spd·t ɔwt=w ɔm=t nꜣ=i ɔs·t m ḳti nɔ pꜣ ɔpr*(?) *šm pꜣ ẖi* [*ɔrm pꜣ*] *wn*[*i*] *ɔ*[*m=t nꜣ=j ɔs·t*]

8 *m ḳti ɔ-ɔr mr mn r nꜣ ḳr·w.*

---

[1]) Das älteste Beispiel aus dieser Literatur ist der der Hyksoszeit (17. vorchristl. Jahrhundert) stammende Papyrus Westcar, eine Sammlung von Wundergeschichten, die sich an die Namen berühmter Zauberer (*ẖrj-ḥb* »Vorlesepriester« genannt) knüpfen und zur Zerstreuung des Königs Cheops erzählt werden. Zu der ganzen Literaturgattung vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 13 ff.

[2]) Oder [*m*(?)]*tu=t tj*(?) *mi·w*(?) — [3]) nach Z. 8.

b) Übersetzung.

x+1

. . . .

2 Komme zu mir Isis . . . . [. . . . .] Byssus, indem sie sehen läßt [. . . . .] vor Pharao.

3 . .] Du kennst die . . . . . . [. . . . .] . . vortrefflich . . . .] Lande am Ufer!

4 Mache das Morden [unter ihnen, bis] daß ihre [Kriegs]waffen[1] [zerbrochen sind].

Komme zu mir Isis zum Schutze![2]

Die [Schwachen] 5 werden stark.

Komme zu mir Isis zum Schutze!

Die Hungrigen, sie rufen dich an und werden [satt].

Komme zu mir Isis zum Schutz!

Die [Andächtigen] 6 füllen den Vorhof[3].

Komme zu mir Isis zum Schutz!

Die Sänger flehen dich an.

Komme [zu mir Isis] zum Schutz!

[Die Sterne,] 7 du erscheinst als Sothis unter ihnen.

Komme zu mir Isis zum Schutz!

Die Bewohner des *ʾpr* [klagen]: Die Sonne mit dem Licht ist fortgegangen.

Kom[me zu mir Isis 8 zum Schutz!]

Setze über, lande am Ufer!

c) Inhalt.

Einen ganz anderen Inhalt als der Text der Vorderseite hat der der Rückseite. Er enthält einen Hymnus auf Isis, und zwar, wie der letzte Vers lehrt, bei Gelegenheit einer Prozessionsfahrt der Isis. Wenn ihr Bild auf der Götterbarke landet, wird sie mit diesem Liede von den Andächtigen begrüßt. Es ist metrisch verfaßt, und die vollständig erhaltenen Verse lassen den Bau klar so erkennen, wie ich ihn im Druck habe hervortreten lassen.

[1]) Ich ergänze nach P. Krall J. 23 S. 14 V. 9 X 26 Y 11. Beachte die Schreibung des Plurals *stbiḥ*, die ⲥⲉϩⲟⲁⲓ, ⲥⲟϩⲁⲓϩ (Stern, K. Gr. § 101) entsprechen dürfte. — [2]) Die übliche Bedeutung von *m-ḳti* »wie« paßt hier nicht. Ich denke — freilich unter Annahme eines falschen Determinativs — an die Bedeutung *ḳti* »kreisen, umgeben« und habe danach eine sinngemäße Übersetzung gewagt. — [3]) S. Griffith: Stories S. 162.

Die historische Bedeutung des 2. Philä-Dekrets aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes.

Von Kurt Sethe.

Revillout hat seinerzeit aus allerlei Indizien die zeitliche Stellung und die Reihenfolge der von ihm zuerst nachgewiesenen beiden einheimischen Könige Harmachis und Anchmachis, die während der Ptolemäerzeit 20 Jahre lang nacheinander zu Theben regiert haben, in äußerst scharfsinniger Weise bestimmt[1]. Er kam dabei zu dem Ergebnis, daß das Ende dieser kleinen Dynastie in das 19. Regierungsjahr des Ptolemaios Epiphanes gefallen sein müsse, und brachte damit auch die Nennung dieses Jahres in dem ersten der beiden von Lepsius auf der Insel Philä entdeckten mehrsprachigen Dekrete (Phil. I = Urk. II 198 ff.) zusammen. In der Begründung dieses Ehrenbeschlusses, der selbst zwar in Wahrheit erst aus dem 21. Jahre des Königs datiert, wird nämlich gesagt, daß der König einen allgemeinen Erlaß der rückständigen Abgaben für die Zeit bis zum Jahre 19 verfügt habe (Urk. II 202—203). Diese Amnestie oder »philanthropia«, wie es Revillout nannte, erscheint in der Tat als Gegenstück zu der in der Rosettana erwähnten Amnestie, in der der König nach der Niederwerfung der unterägyptischen Rebellen und der Einnahme des Herdes ihres Widerstandes, der befestigten Stadt Lykopolis, die gleiche Maßregel für die Zeit bis zum Jahre 9 getroffen hatte. In der Niederwerfung der oberägyptischen Rebellion in der Person des Anchmachis, des zweiten der beiden thebanischen Gegenkönige, erkannte Revillout mit feinem historischen Blick den Anlaß zu jener zweiten Amnestie des Jahres 19.

[1]) Rev. arch. 1877, 333 ff. = Chrestomathie démotique S. LXXXV ff. — Die richtige Lesung der Namen der beiden Könige gab er ÄZ. 17, 131. — Die richtige Folge beider Herrscher erschloß er scharfsinnig aus mehreren Verträgen des Berliner Museums, Rev. égyptol. 2, 145 ff. — Harmachis regierte 6 (Pap. Berlin 3142 aus dem Payni des Jahres 6), Anchmachis 14 Jahre (Pap. Marseille vom 14. Epiphi des Jahres 14, d. i. unter Umständen nur 9 Tage vor der Niederlage und dem Ende seiner Herrschaft). — Zusammenstellung des Materials bei Walter Otto in seinem Artikel »Harmachis« in Pauly-Wissowa-Kroll's Realenzyklop. VII 2368, dazu noch Spiegelberg, Rec. de trav. 35. — Otto macht a. a. O. aus dem König Harmachis 2 verschiedene Herrscher und nimmt an, daß von den 3 Herrschern, die er so erhält, zwei gleichzeitig nebeneinander regiert hätten; er macht sie, vielleicht mit einem Teil von Recht (s. u.), zu Nubiern und setzt a priori voraus, daß sie ihre Regierungsjahre nicht vom Beginn ihrer Herrschaft zu Theben, sondern von ihrer Thronbesteigung in Nubien an gerechnet hätten. Verhältnismäßig einfache und klare Dinge sind hier völlig verwirrt. Die ganz grundlose Beziehung der Datierungen auf außerthebanische Verhältnisse wird durch die Auffindung eines Dokumentes, das aus dem Jahre 1 des älteren Königs Harmachis stammt, auf dem Boden Thebens widerlegt (Kairo 38258, s. Spiegelberg, ÄZ. 50, 35 Taf. II 2; nennt den 19. Thoth des Jahres 1).

Brugsch (ÄZ. 16, 43 ff.) hat dann eine doppelte Bestätigung für diese Kombinationen Revillout's gefunden. Einmal in den Angaben der großen Bauinschrift des Tempels von Edfu, die ausdrücklich den Aufstand ([hieroglyphs] , das alte *ḫnn*), der »im oberen Teile« ([hieroglyphs]) des Landes nach dem Jahre 16 des Königs Ptolemaios Philopator ausgebrochen war, im 19. Jahre des Ptolemaios Epiphanes enden läßt. Und zweitens in den Angaben, die das zweite der Philä-Dekrete (Phil. II), das nach seinem ganzen Inhalt aus dem Jahre 19 selbst stammen muß, über die Umstände seines Zustandekommens macht. Brugsch sagte damals hierüber wörtlich folgendes:

»Ohne mich an dieser Stelle auf nähere geschichtlich wichtige Einzelheiten dieses Dekrets einzulassen, will ich nur hier erwähnen, daß gleich in der ersten Zeile berichtet wird, wie einer »von den Freunden des Königs«, zugleich Hipparch, dessen Name uns auch ein Schriftsteller des Altertums treu bewahrt hat, dem Könige Ptolemaeus Epiphanes eine Meldung macht ([hieroglyphs]), und zwar, wie der Text es ausdrückt: [hieroglyphs] »indem er also sprach: ,ich hatte gekämpft im Südlande auf dem Gebiete der Thebais mit den Feinden, damals . . . . .'« An dieser Stelle ist das Gebiet des Aufruhrs genau bestimmt. Es war die Thebais, in welcher *Ḥorsat* [d. i. der jetzt Harmachis gelesene Name] und *Ānχtu* [d. i. der jetzt Anchmachis gelesene Name] als Könige herrschten. Über die vollständige Identität dieser Kämpfe mit den oben erwähnten *Χenen* [das in der Bauinschrift von Edfu genannte *ḫnn*] werde ich mir erlauben in einem Artikel der nächsten Nummer der Zeitschrift zu sprechen.«

Dieses Versprechen hat Brugsch nicht gehalten. Er ist, soviel mir bekannt, auch später niemals auf die Sache wieder zurückgekommen. Was er aber im Sinne hatte, als er die obigen geheimnisvollen Andeutungen niederschrieb, wird klar, wenn man den Text des in Rede stehenden Dekrets, wie ich ihn in den »Urkunden des ägyptischen Altertums« II 214 – 230 vorgelegt habe, betrachtet[1].

Bevor ich auf den Inhalt dieses Textes eingehe, möchte ich dazu bemerken, daß ich die Lesung des hieroglyphischen und des demotischen Textes, wie sie dort gegeben sind, ohne Kenntnis des Brugsch'schen Artikels, aus den Abklatschen der Lepsius'schen Expedition und den Photographien der Junker'schen Philä-Expedition gewonnen habe. Lepsius' Publikation war, da sie gerade für die schwer lesbaren Teile versagt, nur eine geringe Hilfe. Als ich meine Umschreibung des demotischen Textes fertiggestellt hatte, durfte ich sie Spiegelberg vorlegen, der die Freundlichkeit hatte, sie an der Hand der Photographien

[1]) Im folgenden wird diese Veröffentlichung des 2. Philä-Dekrets der Einfachheit halber nur mit Seiten- und Zeilenziffern, unter Weglassung der Worte »Urk. II«, zitiert werden, also z. B. 228, 6 statt Urk. II 228, Zeile 6.

zu prüfen. Sein Urteil hat mir aus manchem Zweifel geholfen; an einigen Stellen, die in meiner Ausgabe als solche gekennzeichnet sind, hat er mir auch neue oder bessere Lesungen vorgeschlagen. Es sei ihm für diese Hilfe auch hier nochmals herzlich gedankt. Brugsch's Aufsatz, der sich unter dem unauffälligen und nichts verratenden Titel »Historische Notiz« versteckte, ist mir erst nach Vollendung meiner Arbeit in die Hände gefallen, als ich den Zusammenhang des Textes mit dem Ende des thebanischen Gegenkönigs Anchmachis erkannt hatte und damit auf die Revillout'schen Arbeiten gewiesen worden war. So konnten mir Brugsch's Ausführungen oder Andeutungen nur noch eine willkommene und wertvolle Bestätigung des von mir Gefundenen sein.

Das Dekret von Philä[1], um das es sich handelt (Phil. II), ist vom 3. Tage des 4. Monats der Sommerjahreszeit, also dem 3. Mesorē, des 19. Jahres des Königs Ptolemaios Epiphanes, d. i. 6. September 186 v. Chr., datiert. In der Datierung selbst (214, 16) ist freilich die Jahresangabe nicht erhalten, und auch die Monatsangabe ist halb zerstört, sodaß allenfalls auch »Monat 3« (Epiphi) statt »Monat 4« (Mesorē) dagestanden haben könnte. Doch sprechen die Überreste so entschieden für das letztere, daß kaum ein Zweifel an der Lesung sein könnte, würden solche Zweifel nicht auch schon durch den ganzen Inhalt des Dekrets ausgeschlossen, aus dem sich auch das Jahr 19 mit völliger Sicherheit für die Datierung ergibt.

Über das Zustandekommen des Beschlusses lesen wir nämlich, im Anschluß an die Aufzählung der eponymen Ptolemäerpriester, mit der die Datierung wie üblich schloß, folgendes (216, 8—217, 7): »an diesem Tage wurde ein Beschluß gefaßt durch die Oberpriester[2] usw. und die andern Priester aus den Tempeln von Ober- und Unterägypten, die sich zu Alexandria[3] befanden, indem sie sich in dem Tempel der Isis und der beiden Götter Brüder und der beiden wohltätigen Götter und der beiden vaterliebenden Götter und der beiden erschienenen Götter, der Herren von Ägypten[4], versammelten, damals als (*ḫft*) Seiner Majestät gemeldet wurde[5] durch

[1]) Eine zusammenhängende Übersetzung von dem Texte zu geben, ist eine schwere und undankbare Aufgabe, da der Text infolge der von Ptolemaios Neos Dionysos darüber geschnittenen Reliefs und Inschriften von Lücken wimmelt. Sie soll gleichwohl im Übersetzungshefte zu den »Urkunden« gegeben werden.

[2]) Wörtlich »Beschluß, den machten die Oberpriester«. Zur grammatischen Erklärung dieser Konstruktion s. meinen Aufsatz »Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana« in den Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss 1916, S. 301. — [3]) Ägypt. »die Festung des Alexandros«. — [4]) *nb·w bꜣḳ·t*, ein altägyptisch gefaßter Ausdruck, den auch der demotische Text beibehält, offenbar ein Kultbeiname, den das Königspaar (und seine Ahnen?) in dem ägyptischen Isistempel zu Alexandria führte. Anderwärts hat er sich bislang nicht wiedergefunden.

[5]) Das abundante neutrische Objekt »es«, das sich hier (217, 4) und 228, 6 im Hieroglyphischen bei [Hieroglyphen] »melden« findet (vgl. kopt. ⲁϥ-ϫⲟⲟⲥ, ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, ⲁ-ϫⲓⲥ), ist sonst bei andern Verben eine typisch demotische Erscheinung. In unserem Dekret hat es der demotische Text an der letzteren Stelle (228, 6), wo er erhalten ist, jedoch nicht; er gebraucht dort an Stelle des einfachen Verbums *smj* vielmehr die Zusammensetzung *ꜥn-smj* (ⲁⲛ-ⲥⲙ̄ⲙⲉ). Seiner Form nach ist das [Hieroglyphen] an unserer Stelle 217, 4 wohl ebenso wie 228, 6 (wo es Genitiv ist) als Infinitiv anzusehen: *ḫft smiw-s* »gleichzeitig mit dem es Melden«.

den Mund des Günstlings (*mḥ-ib*) Seiner Majestät, des Lieblings des Königs, des Obersten der Reiterei, Aristonikos, Sohnes des Aristonikos, betreffs (?) des *ꜣmnws*, der zu den ersten Freunden Seiner Majestät gehörte, sagend (*m dd*): ‚er (?) hat gekämpft im Südlande, im Gaue von Theben, mit dem Rebellen‘ usw.«

Die Priester faßten den Beschluß also, als Aristonikos dem Könige den Sieg über die Rebellen in der Thebais meldete. Nach einer andern Stelle unseres Textes (228, 6), wo bestimmt wird, daß der Tag der Meldung ebenso wie der Tag des Sieges selbst alljährlich in den Tempeln festlich begangen werden solle, war diese Meldung aber am 3. Mesorē erfolgt (vgl. auch 223, 9), nachdem der Kampf selbst, den sie betraf, nach 223, 10. 228, 10 zehn Tage vorher, am 23. Epiphi, und zwar des Jahres 19 (223, 10), stattgefunden hatte. Das läßt keinen Zweifel, daß in der Datierung des Dekrets dieses Jahr und der 3. Mesorē genannt war, wie das für das Monats- und Tagesdatum schon der Zeichenbefund zu ergeben schien.

Der hier als Überbringer der Siegesnachricht genannte Aristonikos, wie wir aus einem Fragmente des Polybios (21, 22 Dindorf) wissen, ein Jugendfreund des Königs, wird auch in einem andern Fragmente desselben Schriftstellers (21, 9) in Zusammenhang mit der Niederwerfung ägyptischer Rebellen in den späteren Jahren des Königs genannt, und zwar unter Umständen, die erkennen lassen, daß er selbst an der Niederwerfung des betreffenden Aufstandes nicht beteiligt gewesen war. Dasselbe scheint auch aus unserem Texte hervorzugehen; dennoch ist der von Polybios erzählte Fall höchstwahrscheinlich nicht mit dem, der den Gegenstand unseres Dekrets bildet, identisch (s. am Ende dieser Arbeit).

Im hieroglyphischen Texte unseres Dekrets führt Aristonikos den Titel [Hieroglyphen] *ḥrj ḫrp-nfrw* »Oberst der Reiterei«[1]; ebenso an der andern Stelle 228, 7 (wo aber nur das *ḥrj* erhalten ist) und in dem Dekret vom Jahre 23 des Königs (Rec. de trav. 33, 6, Zeile 27, in genau gleicher Schreibung). Der demotische Text hatte dafür an beiden Stellen [*ḥrj*] *n nꜣ hjplgs* »[Oberst] der Hipparchen«, wobei der griechische Titel ἱππάρχης das Determinativ der Fremden hat[2]. Diese Betitelung »Oberst der Hipparchen« könnte etwa ein griechisches ὁ ἐπὶ τῶν ἱππάρχων wiedergeben.

[1]) Daß so zu übersetzen ist und daß *ḫrp-nfrw* nicht etwa als Synonym von [Hieroglyphen] *sḫm knw* (?), das selbst die Reiterei bezeichnet (Urk. II 23. 78) und auch in der Verbindung [Hieroglyphen] »Führer der Reiterei« (ebenda 78) vorkommt, zu fassen ist, scheint das demotische Äquivalent zu verbürgen. Zu der Schreibung [Hieroglyphe] für *ḥrj* »Oberster« vgl. [Hieroglyphen] »die Flottenobersten«, Rec. de trav. 33, 6. Zeile 28.

[2]) Die Wiedergabe eines griechischen *r* durch das Zeichen, das sonst im Demotischen das *l* bezeichnet, ist, wie mir Spiegelberg mitteilt, auch sonst gelegentlich zu beobachten, und zwar, wie es scheint, mit Vorliebe gerade vor *k*-Lauten, also wie in unserem Falle. Er zitiert dafür die Namen *ꜣlgsjlws* und *ꜣlgjdws* (ÄZ. 18, Taf. II, Nr. 3 und 4), in denen er Ἀρκεσίλαος und Ἀρχέτης erkennen will. Ob diese Namen nicht aber eher mit Ἀλεξίλαος und Ἀλκίδας zu identifizieren sind?

An der Stelle 228, 7/8 hatte Aristonikos noch einen Titel, der leider zerstört ist. Im Demotischen lautete er [· ·]*rjnjks*, also offenbar wieder ein griechisches Wort, das anscheinend auf ρινικος oder ähnlich endigte. Das hieroglyphische Äquivalent begann mit dem Worte *ṯ3j*, das in so manchem ägyptischen Titel den »Träger« (»Federträger«, »Fahnenträger«, »Wedelträger«) bezeichnet. Danach könnte man an etwas wie φερένικος (oder in der makedonischen Form βερένικος?) denken, was sich auf die Überbringung der Siegesnachricht beziehen könnte. Doch paßt der erhaltene Überrest des zerstörten Anfangszeichens nicht zu *p* oder *b*[1]. Auch würde das ägypt. *ṯ3j* (eigentlich »nehmend«, ursprünglich sogar »mit den Fingern fassend«) eher ein konkretes Objekt erwarten lassen.

Neben Aristonikos wird an beiden Stellen unseres Textes noch ein anderer Mann, vermutlich griechischen Namens, (217, 6), (228, 10, vorher eine Lücke), demot. *3mns*, genannt, und zwar augenscheinlich als der eigentliche Urheber des Sieges. Dies scheint besonders aus 228, 10 klar hervorzugehen, wo bestimmt wird, daß der 3. Mesorē als der Tag, an dem Aristonikos dem König die Siegesnachricht überbracht habe, und der 23. Epiphi als der Tag, »an dem *3mnws* ..... veranlaßte, daß man den Rebellen fing (d. h. fangen ließ)«, alljährlich in den Tempeln als Feste gefeiert werden sollen.

Dieser Mann *3mnws* führt als einzigen Titel das Prädikat (var.) »der unter[2] den ersten Freunden Seiner Majestät ist« hinter seinem Namen. Man erkennt darin unschwer das griech. τῶν πρώτων φίλων. Das demotische Äquivalent lautet: *ntj ẖnw n3 ˁn·w* »der zu den *ˁn·w* gehört«. *ˁn* bedeutet »gut«, »schön«[3]; hier wird es etwa »die Geschätzten«, d. i. »die Meistgeschätzten«, bedeuten.

Schwierig ist die Frage, wie der Name des Mannes zu lesen und zu deuten ist. Das Demotische läßt ihn (besonders deutlich 217, 6) mit *3* anfangen. Im Hieroglyphischen stand an der Stelle 217, 6 vor diesem *3* ein kleines Zeichen, dessen Reste man zunächst auf *ḳ* deuten würde, das aber ein vermutlich hinter dem *3* zu lesendes bedeutungsloses *w* gewesen sein dürfte, da nur so Übereinstimmung zwischen dem Demotischen und dem Hieroglyphischen herzustellen ist[4]. Da der Name nach der hieroglyphischen Schreibung (insbesondere der ersten Stelle) auf -νος zu endigen scheint, so käme man auf eine Namensform wie Ἀμανος, Ἀμενος, Ἀμινος, Ἀμνος. Davon kommt nur die letzte (Ἄμνος)

[1]) Die Worte *m-b3ḥ* »vor« bzw. *m-b3ḥ* [*Pr-ˁ3*] »vor den König«, die diesem Titel folgen, gehören wohl zu dem Ausdruck *ˁn-smj* »melden«: »der Tag des Meldens, das Aristonikos tat, vor dem Könige«.

[2]) Das alte »zwischen«, hier wie das kopt. ⲟⲩⲧⲉ- im Sinne von »unter (einer Menge)«, lat. *inter*, franz. *parmi*, gebraucht.

[3]) Urk. II 186, 4 ist es in der Rosettana frei durch πολυτελής wiedergegeben. — [4]) Lepsius hat es in seiner Publikation merkwürdigerweise nicht, doch dürfte das wohl nur auf einem Versehen des Zeichners beruhen, da das Zeichen sicher nicht zufällig ist und Lepsius bei dem schlechten Erhaltungszustande des demotischen Textes schwerlich das demotische Äquivalent *3mns* erkannt hat.

wirklich auf griechischem Sprachgebiet vor; es ist ein spezifisch auf der Insel Delos heimischer, und zwar gerade in der Ptolemäerzeit öfters belegter Mannesname (Archon von Delos im Jahre 204 v. Chr.. Dittenberger, Sylloge[2] 588, Urkunde vom Jahre 180 v. Chr.; vgl. Athenaios 4, 173*a*). Man wird also bis auf weiteres wohl diesen Namen in unserem *ỉmnws* zu erkennen haben.

Dem Satze, der an der ersten Stelle von der Meldung »durch den Mund des Aristonikos« spricht, ist die Nennung des Siegers Amnos vermittels eines Ausdrucks [Hieroglyphen] angeknüpft, in dem sich ein präpositioneller Ausdruck im Sinne von »in betreff des« oder »an Stelle von« oder »im Auftrage des« verbergen muß. Das demotische Äquivalent scheint in der Tat das kopt. ⲉⲧⲃⲉ- »wegen«, »betreffs« zu sein, wenn die Schreibung auch etwas ungewöhnlich aussieht.

Die Meldung selbst ist sowohl 217, 7 als 228, 9 im Hieroglyphischen durch die Worte *m ḏd* »sagend« eingeleitet, die es wahrscheinlich machen, daß das Folgende als direkte Rede aufzufassen ist (vgl. 223, 9). Die Verbalform, mit der an der ersten Stelle der Bericht über den Kampf mit den Rebellen gegeben wird, ist so, wie sie geschrieben ist, leider zweideutig. [Hieroglyphen] könnte mit Brugsch »ich habe gekämpft«, aber auch »wir haben gekämpft« oder »sie haben (d. h. man hat) gekämpft[1]« gelesen bzw. emendiert werden. Was nachher folgt: »er tötete sie, er ließ leben« (217, 10), nötigt aber wohl zu einer andern Emendation, nämlich zu der Lesung [Hieroglyphen] »er (d. h. Amnos) hat gekämpft«. Diese Emendation wird denn auch durch das Demotische bestätigt. Nach einem ganz verlorenen Worte, in dem man das Äquivalent von *m ḏd* »sagend«, also *ḏd* (ϫⲉ), zu suchen hat, und einem andern halbzerstörten Worte, das ich in meiner Ausgabe wohl irrig als den Artikel *pꜣ* deutete und das vielleicht eher *ḫpr* »es geschah« gewesen sein dürfte, liest man im demotischen Texte deutlich die Worte *mlḥ* (ⲙⲓϣⲉ) *i·ir-f* »Kämpfen, das er tat«. Es wird also wohl dagestanden haben: »es geschah Kämpfen, das er tat, da und da«.

An der andern Stelle 228, 9 ist dieser Satz im Hieroglyphischen in der Form eines absolut dastehenden Infinitivs bzw. Nomen actionis ausgedrückt, wie das in älterer Zeit im Altägyptischen ja zuweilen geschah[2]. Dort lautet die ganze, durch *m ḏd* »sagend« eingeleitete Meldung des Aristonikos schlechtweg so: [Hieroglyphen] »Niederwerfung des Aufrührers«. Das klingt fast wie ein Ausruf, den der Überbringer der Freudenbotschaft in der Erregung dem Empfänger entgegenschleudert.

Als Ort des Kampfes ist, wie schon Brugsch hervorgehoben hat, »der Gau von Theben« ([Hieroglyphen]) genannt (217, 7), also eben der Bezirk, in dem uns die beiden von Revillout nachgewiesenen Gegenkönige des Ptolemaios Epiphanes in den Papyrusurkunden begegnet sind. Denn diese stammen ausnahms-

[1]) Brugsch gab den Horizontalstrich, den er richtig als Kursivform des [Hieroglyphe] deutete, ungenau durch [Hieroglyphe] wieder, das ja oft auch so aussieht, aber hier nicht in Frage kommen kann.

[2]) Vgl. ÄZ. 29, 121 ff. Verbum II § 549.

los aus Theben[1]. Daß Theben das Zentrum ihrer Macht war, war auch daraus zu entnehmen, daß beide Könige sich nicht nur wie Ptolemaios Philopator, dem sie sich dadurch gegenüberstellen, »der ewig Lebende, von der Isis Geliebte«, sondern dazu auch noch »der von Amonrasonther, dem großen Gotte Geliebte« nennen. Man sieht, sie fühlten sich als Thebaner. Die führende Rolle, die Theben in der oberägyptischen Rebellion spielte, scheint auch in unserem Texte an einer Stelle ausdrücklich gekennzeichnet zu sein (s. u.).

Die Identität des nach unserem Dekret im Jahre 19 des Ptolemaios Epiphanes im Gau von Theben durch jenen Amnos überwundenen Rebellen mit dem zweiten dieser thebanischen Gegenkönige Anchmachis geht nun aber, wie das Brugsch offenbar auch schon gesehen hat, aus unserem Philä-Dekret selbst mit Evidenz hervor. Im hieroglyphischen Texte ist freilich überall noch die alte Sitte beobachtet, die den Feind mit Namen zu nennen verbot und nur von »jenem elenden Feinde« od. ä. zu sprechen gestattete. Demzufolge wird der besiegte Rebell im Hieroglyphischen nicht mit Namen genannt, sondern als »der Rebell und Feind der Götter« (217, 7), »der Feind der Götter« (221, 8), »der Aufrührer« (228, 9) bezeichnet, von solchen Stellen ganz abgesehen, wo auf eine vorhergehende Nennung Bezug genommen wird mit Ausdrücken wie »der Feind« (217, 8), »dieser Empörer« (217, 10; vgl. 223, 10).

Das Demotische verfährt zum Glück anders. Es scheut sich nicht, den Namen des Feindes, den es an den eben genannten Stellen gleichfalls kurzweg als *sꜣb* »Feind«, »Rebell« bezeichnet (217, 10), auch mit Namen zu nennen. So heißt er denn einmal [*s*]*ꜣbꜣ n nꜣ ntr·w* »der Feind (Rebell) der Götter Anchmachis« (221, 8, wo der hieroglyphische Text nur »der Feind der Götter« hatte), das andere Mal [*sb*]*ꜣ n nꜣ ntr·w rmt iw-f bk*[*s*] »der Feind (Rebell) der Götter, der Aufrührer [A]nch[mach]is« (228, 9, wo der hieroglyphische Text nur *btnw* »der Aufrührer« hatte).

Der mit *ꜥnḫ* »leben« und der Präposition *m* »in« beginnende, mit einem Worte, das das Götterdeterminativ hat, endende Name ist völlig derselbe wie der Name des zweiten der thebanischen Gegenkönige, den Revillout, vermutlich richtig, *ꜥnḫ-m-ꜣḫ·t* »im Horizont lebend« gelesen hat. So bestätigt sich also das, was Revillout auf Grund seiner Kombinationen behauptet hatte, die Identität der Niederwerfung des Aufstandes im Jahre 19 des Epiphanes mit dem Ende der Herrschaft des Königs Anchmachis, auf das vollkommenste[2].

[1]) So auch die von Spiegelberg, Rec. de trav. 35 behandelten Papyri Carnarvon.

[2]) Wie Spiegelberg mir zutreffend bemerkt, ist aus der Schreibung, die das Wort *ꜥnḫ* in dem Namen des Gegenkönigs *ꜥnḫ-m-ꜣḫ·t* hat (ohne die sonst dabei übliche besondere Bezeichnung des Lautes *ꜥ*), wohl zu schließen, daß es in dem Namen eine abgekürzte Form wie in *ꜥnḫ-pꜣ-ḫrd* (Χαποχράτης) und *ꜥnḫ* »bei« im Schwur (ϣⲉ-) hatte. Der Name wird in Wahrheit also etwa

Wie aus den oben angeführten Stellen ersichtlich ist, erhält der Rebellenkönig Anchmachis im demotischen Text überall die Bezeichnung *sbꜣ* oder *sꜣb* oder *sꜣbꜣ*, d. i. das altägypt. *sbỉ*, kopt. ⲥⲱⲡ, dasselbe Wort, das auch die Rosettana von den im Jahre 8/9 des Königs besiegten unterägyptischen Rebellen gebraucht hatte und das in ihr griechisch durch *ἀσεβεῖς* oder *ἀποστάντες* wiedergegeben ist. Bei uns ist es da, wo der Name Anchmachis folgt, also an den Hauptstellen, wo nicht eine bloße Bezugnahme auf eine frühere Nennung vorliegt, mit dem Zusatz *n nꜣ ntr·w* »der Götter« versehen, der auch an zweien der hieroglyphischen Stellen sein Äquivalent hat. Er erinnert an den Ausdruck *sbꜣ n ntr* »Gottesfeind«, der uns im Parallelismus mit *ḏdḥ n ỉrpj* »Tempelhäftling« (*ἱεροῦ ἐγκάτοχος*) in demotischen Papyri begegnet[1]. Hier bei uns klingt er wie eine parodistische Umgestaltung der Prädikate »der von Isis Geliebte, der von Amonrasonther Geliebte«, die Anchmachis als König seinem Eigennamen zugefügt hatte.

Dadurch, daß diese Bezeichnung *sꜣbꜣ n nꜣ ntr·w* »der Feind der Götter« vor den Namen Anchmachis gestellt wird (ohne den bestimmten Artikel), ist sie tatsächlich wie ein Titel behandelt.

Noch etwas anderes ist aber bei der Anwendung des Ausdrucks *sꜣb* »Feind« auf Anchmachis in unserem Texte bemerkenswert. Das ist dies, daß das Wort dabei im Demotischen überall vor seinem allgemeinen gewöhnlichen Determinativ des Bösen noch ein besonderes Determinativ erhält, in dem Spiegelberg gegenüber meinen anfänglichen Zweifeln mit Bestimmtheit und unzweifelhaft richtig das Fremdendeterminativ erkannt hat, das Zeichen, das die fremden Völker und ihre Angehörigen bezeichnet (217, 10. 221, 8. 228, 9). Das ist um so bedeutsamer, als dieses Zeichen da fehlt, wo von [*pꜣ*] *sꜣb* »[dem] Rebellen« als Bezeichnung für die Gesamtheit der Rebellen die Rede ist und der hieroglyphische Text den Plural (mit darauf bezüglichem pluralischen Pronomen *sn*) hat (223, 8)[2]. Wir müssen daraus den Schluß ziehen, daß Anchmachis selbst, im Unterschied zu seinen ägyptischen Parteigängern und Untertanen, nichtägyptischer Herkunft war.

Wo wir seine Heimat zu suchen haben, kann nach Lage der Dinge wohl nicht zweifelhaft sein. Es wird nur im Süden, in Nubien, gewesen sein können. Ebendort suchte schon Krall[3] die Herkunft der thebanischen Gegenkönige Harmachis und Anchmachis, ohne Kenntnis unseres Textes, lediglich auf Grund schärferer Interpretation einer Stelle in den Akten des Hermiasprozesses (Pap.

*Chamăche (griechisch also etwa *Χαμαχις, *Χεμαχις zu denken) gelautet haben, nicht *ꜥanchmache (gräzisiert Anchmachis), wie man es sich bisher gedacht hat. Aus praktischen Gründen ist im folgenden aber die Form Anchmachis beibehalten worden.

[1]) Siehe meine Abhandlung »Sarapis und die κάτοχοι des Sarapis« S. 93. 95. — [2]) Es wäre auch möglich, daß im demotischen Texte [*nꜣ*] *sꜣb* »[die] Rebellen« ohne Bezeichnung des Pluralis gestanden habe wie in *nꜣ hjp'gs* »die Hipparchen« (s. oben S. 38). — [3]) Studien zur Geschichte Ägyptens 42 ff. (= Sitz. Ber. Wien. Akad. d. Wiss. 1884, Bd. 105. S. 368 ff.).

Taurin. I), die den Ausbruch der oberägyptischen Unruhen (ταραχή) am Anfang der Regierung des Epiphanes erwähnt. Er deutete die Angabe, daß Hermias damals mit andern griechischen Soldaten aus Theben nach Süden gegangen sei, nicht auf die Flucht einzelner Griechen vor der neuen Gewalt in Theben, sondern auf den Versuch der griechischen Heeresmacht, den von Nubien einfallenden Feinden entgegenzutreten[1].

Nach Krall handelte es sich bei dem Auftreten der thebanischen Gegenkönige unter Philopator und Epiphanes nicht um eine Empörung in Theben, sondern um ein Vordringen der äthiopischen Macht, ähnlich dem unter Piꜥanchi. Nur so, meint er, lasse es sich überhaupt verstehen, daß sich dieses thebanische Gegenkönigtum so lange habe behaupten können. Krall brachte es also in Zusammenhang mit der Tatsache, daß gleichzeitig auf der Insel Philä und im anschließenden Teile Unternubiens, die bis in die Zeit des Philopator ägyptischer Besitz gewesen waren, zwei einheimische Herrscher offenbar nubischer Nationalität[2] auftreten, der König *ꜣIrk-ỉmn-ꜥnḫ-ḏt-mrj-ỉs* »Erkamun (Ἐργαμένης), der ewig Lebende, von der Isis Geliebte« (mit dem Reꜥ-Namen »die lebende Hand des Amun, das Bild des Reꜥ«), der in Dakke und auf Philä als Zeitgenosse des Ptolemaios Philopator erscheint, und der König *ꜣIḏhr-ỉmn-ꜥnḫ-ḏt-mrj-ỉs* »Eǵcheramun, der ewig Lebende, von der Isis Geliebte« (mit dem Reꜥ-Namen »das Bild des Reꜥ, der von den Göttern Erkorene«), der in Debot gebaut hat. Beide tragen, wie man sieht, zu ihrem eigentlichen Namen im Namensringe die Prädikate »der ewig Lebende, von der Isis Geliebte«, die Philopator geführt hatte und die sich auch die beiden thebanischen Gegenkönige nach seinem Muster beigelegt haben[3].

Daß in der Tat auch die Herrschaft dieser unternubischen Dynasten mit der Unterwerfung des thebanischen Königs Anchmachis einen Stoß bekommen hat und zum mindesten zurückgedrängt worden ist, lehrt die Tatsache, daß unter Ptolemaios Epiphanes auf der Insel Philä nicht nur unser Priesterdekret, das den Sieg über die Thebaner zum Gegenstand hat, verewigt worden ist, sondern daß dort auch der Tempel des Imuthes im Namen des Königs erbaut und die von Philopator begonnenen, von Ergamenes fortgeführten Bauten im Tempel des Haresnuphis beendet worden sind. Im letzteren Heiligtum schiebt sich Ergamenes als Bauherr geradezu zwischen Philopator und Epiphanes ein, der seine Namen hat verstümmeln lassen, zum deutlichen Zeichen seiner Gegner-

[1]) Bei dieser Deutung erscheint der Ausdruck μεθ' ἑτέρων στρατιωτῶν anstößig. Handelte es sich um einen regelrechten Kriegszug, würde man sich doch kaum so ausgedrückt haben.

[2]) Die Elemente *ỉrk* und *ỉḏhr* (var.), mit denen die beiden Königsnamen beginnen, erweisen sich durch ihre rein phonetischen Schreibungen als Fremdwörter.

[3]) Der in der Pyramide A. 14 von Meroe (Begerauie) genannte König (LD. V 35 ff., Text V 303 ff.) wird kaum Ergamenes selbst, sondern wohl eher ein 3. König derselben Dynastie gewesen sein.

schaft. Man sieht aus alledem: Epiphanes hat offenbar die unter Philopator verlorengegangene Herrschaft über Philä zusammen mit der über Oberägypten zurückgewonnen[1].

Unser Dekret scheint nun aber auch noch ein anderes direktes Zeugnis für den Zusammenhang des thebanischen Gegenkönigtums mit dem nubischen Reich zu enthalten. Es bezeichnet nämlich die Truppen, mit denen Anchmachis gegen die ptolemäische Heeresmacht unter Amnos kämpfte, ausdrücklich als [hieroglyphs] (217, 9) oder [hieroglyphs] (224, 2) »die Truppen der Neger«, demot. *pꜣ mšꜥ n nꜣ ỉgš·w* »das Heer der Äthiopen« (пмннше п-нєсоош), »die sich mit ihm vereinigt hatten« ([hieroglyphs] 217, 9, [hieroglyphs] 224, 2, demotisch beide Male *ỉr twtw ỉrm-f*). Diese Fassung läßt aber auch erkennen, daß es sich dabei um Bundesgenossen und nicht um eigene Truppen handelte.

Hält man dies neben die oben erwähnten Tatsachen, so kann es in der Tat wohl kaum zweifelhaft sein, daß zwischen den thebanischen und den unternubischen Fürsten, die zur Zeit des Epiphanes die vom Ptolemäerreich abgesplitterten südlichen Landesteile des Niltales als selbständige Könige beherrschten, irgendein Zusammenhang bestanden hat, aber welcher Art er war, bleibt dunkel. Sicher ist, daß der Thebaner in seinem letzten Kampfe nubische Truppen hatte, wahrscheinlich, daß er selbst nubischer Herkunft war, nicht unmöglich, daß er mit dem nubischen Herrscher von Philä und Unternubien irgendwie verwandt war.

An einer der oben (S. 41) zitierten Stellen erhielt der Rebell Anchmachis im Demotischen auch noch den Titel *rmt ỉw-f bks* »Mann, der *bks* macht (oder ist)«, »*bks*-Macher«, was oben mit »Aufrührer« übersetzt wurde. Dieser Titel erscheint an der Stelle 221, 9 paraphrasiert durch einen Relativsatz, der im Demotischen so lautet: *(ỉ·)ỉr ỉr ḥꜣtj* (ϩoⲩiт) *n bks ḫnw Kmj* »der der erste im *bks* in Ägypten gewesen war«. Das Hieroglyphische hat dafür [hieroglyphs][2] [hieroglyphs] »der Oberste im Kampf[3], der den Baꜥal (d. i. Krieg)[4] bestimmt hatte in Ägypten«. Der Ausdruck *bks* findet sich auch 223, 8, wo im Hieroglyphischen [hieroglyphs] steht, von der Rebellion gebraucht[5], und 224, 5 entspricht das demot. »die Leute, die *bks* waren (oder machten)« wahrscheinlich dem hierogl. [hieroglyphs] »Rebellen«. Es wird wohl das altägypt. [hieroglyphs] *bgš* sein: in der Tat findet sich unser Wort anderwärts in demotischen Texten in der Schreibung *bgs* und mit der zweifellosen Bedeutung »im Aufruhr sein«[6].

[1]) So richtig Mahaffy, Hist. 160. — [2]) So scheint dagestanden zu haben. — [3]) Diese Bedeutung von *wnf* ergibt sich aus 223, 10, wo es dem demot. *mlḥ* (м̄λⲁϩ) entspricht. — [4]) Vgl. 223, 4. — [5]) Griechisch könnte ihm hier etwa ταραχή entsprechen, das die ptolemäischen Texte mit Bezug auf die Unruhen der Eingeborenen in Ägypten zu gebrauchen lieben. — [6]) Spiegelberg, Demot. Chronik S. 51. Nr. 78.

Über das Treiben der Rebellen vor ihrer Niederwerfung berichtet uns das Dekret einiges in demselben Abschnitt, dem die zuletzt angeführten Stellen entnommen waren und den ich in meiner Ausgabe des Textes mit Nr. 10 beziffert habe (221, 7—222, 7). Im Anschluß an die Bemerkung, daß der »Feind der Götter« Anchmachis der Leiter des Bürgerkrieges in Ägypten gewesen sei, wird dort von ihm gesagt, er habe »um sich gesammelt ( ) die Frechen od. ä. ( ), die alle Ortschaften ( ) Ägyptens belästigten ( )[1], die sich nicht unter ihre Macht ( ) beugen wollten ( )«. Der eine Gau von Theben ( ) habe viele Tempel paralysiert (. demot. *sy*, ϲισє), indem ihre Priester und Tempelangestellten zugrunde gerichtet (ⲧⲁⲕⲟ), die Altäre weggenommen, die Opfer gestört (od. ä.) und die tragbaren Kapellen und Götterbilder den Prozessionen entzogen wurden. Die Feinde hätten dann Theben ( ) bedrückt (?.) mit ihren Heeren . . . . Zu alledem hätten sie Abgaben erpreßt in den andern Gauen und (wem?) das Wasser abgeschnitten.

Hieran schließt sich eine Schilderung der Maßnahmen, die der König und seine Gemahlin, dieses Treibens überdrüssig, trafen, um die Tempel — die in den ptolemäischen Priesterdekreten ja überall als die Vertreter der öffentlichen Interessen erscheinen und hier geradezu für die Landesteile stehen — von der Plage zu befreien. Der König habe eine Heeresmacht (demot. *mkt3·t* mit dem Fremdendeterminativ) von Griechen in sie gelegt »angesiedelt unter Leuten (Ägyptern), die aus Ägypten ausgewandert ( ) und auf seine Anordnungen (*tp-rd*) zurückgekehrt[2] waren, vereinigend [ihren] Leib (d. h. sich?)[3] [mit ihnen][4], indem sie waren, als ob sie mit ihnen (demot. »mit den Ägyptern«) geboren wären«. In dem nächsten Satze, der durch mehrere Lücken entstellt ist, war von dem »Feinde (?), [der entfesselte] den Baᶜal gegen ihn und seinen Vater« die Rede. Dann heißt es, daß der König »Silber und Gold in großen Zahlen« in ein Land, dessen Name nicht genau zu lesen ist, habe bringen lassen, »indem er dafür Truppen ( ) nach Ägypten holen ließ, um sie den Tempeln zu überweisen, um sie zu bewahren [vor dem, was gegen sie taten[5]] die Rebellen in ihrem Aufruhr (, demot. *bks*)«.

Die letzteren Sätze beziehen sich möglicherweise bereits auf die Zeit nach der Niederwerfung des Aufstandes. Denn es ist daran unmittelbar der Bericht

[1]) In der Rosettana ebenfalls von den Rebellen gebraucht und griechisch durch ἐνοχλεῖν übersetzt. — [2]) *ᶜn* geschrieben mit der umgedrehten (nach rückwärts gewandten) unterägyptischen Königskrone.

[3]) Lies

[4]) Wenn ich dies recht verstehe, ist hier von einem *connubium* die Rede. — [5]) Oder »getan hatten«, »tun wollten«?

über eine Bitte angeknüpft, die am Tage des Eintreffens der Siegesnachricht, am 3. Mesorē, an den König gerichtet wurde (von den Priestern?) und die, wenn ich recht sehe, eine Fürbitte für den besiegten Feind enthielt: »Sie brachten[1] eine Bitte ( ) vor Seine Majestät im 4. Monat der Sommerjahreszeit (Mesorē), am 3. Tage, sagend: ‚du hast [jenen] Empörer ( ) gefangen ( ) [in] dem Kampfe (, demot. ⲙ̄ⲗⲁϩ), der mit ihm gemacht worden ist im Jahre 19. im 3. Monat der Sommerjahreszeit (Epiphi), am 23. Tage. Er lebt. Sie haben (d. h. man hat) seinen Sohn getötet, [der an die Fortsetzung der] Rebellion dachte (?), mit der Truppe von Negern (*Nḥs·w*), die sich mit ihm vereinigt hatten. Sie bringen (d. h. man bringt) ihn zu dem Orte, wo Seine Majestät weilt, gefesselt in Erz. Möge es ihm zum großen Heile gereichen, daß man betreffs seiner bittet ( ), wie getan ward den Rebellen, diesen, die früher gewesen sind in [. . . . . . .].‘«

Leider ist der Schlußpassus, der den Vergleich mit einem früheren Vorkommnis enthält, in mehreren Punkten unklar und unsicher; auch ist seine Abgrenzung gegen das, was folgt und gleichfalls unklar ist, zweifelhaft. Hieroglyphisch lautet er , demot. »[wie getan ward] früher den (?) Leuten, die im Aufruhr (*bks*) waren in den ....«.

Der Text, der im folgenden wieder durch einige Lücken an den entscheidenden Stellen entstellt ist, scheint nicht gesagt zu haben, welchen Widerhall diese Fürbitte beim König gefunden hat. Doch läßt der ganze Zusammenhang, in dem ihrer hier Erwähnung geschieht, erwarten, daß sie von Erfolg gewesen ist.

An der eben besprochenen Stelle wird als Ergebnis des entscheidenden Kampfes angegeben, daß der Rebellenführer Anchmachis selbst lebend gefangengenommen worden sei, während sein Sohn, vermutlich der präsumptive Thronfolger, mit den nubischen Truppen getötet worden sei. Dasselbe wird auch in der Meldung des Aristonikos im Anfang des Textes gesagt (217, 8—10). Dort heißt es: »Der Sohn des Feindes ( ) ist tot mit den Truppen von Negern (*Nḥs·w*), die sich mit ihm vereinigt hatten. Er (der Sieger Amnos) hat sie getötet. Gefangengenommen ( ) ist[2] dieser Empörer ( ), lebend.« — Der demotische Text hat den Schlußsatz in dieser Fassung: »er tötete sie, er ließ den genannten Rebellen (*s3b n-rn-f*) bestehen (*ʿḥʿ*), indem er lebt«[3].

[1]) Der demotische Text hat statt dessen: »[indem sie] sehr baten (ϵⲩ-ⲧⲱⲃϩ ⲉⲙⲁϣⲟ)«. — Die 3. Person Pluralis kann auch das unpersönliche »man« ausdrücken. — [2]) *3m* mit *m* des Objektes, wie das seit alters bei dem synonymen *mḥ* »fassen« üblich war.

[3]) Zu der Anwendung von *ʿḥʿ* im Sinne von »am Leben sein« vgl. *ʿḥʿ·w* »Lebenszeit«, »Lebensdauer«. Oder bedeutet *dj·t ʿḥʿ* hier schon wie sein koptisches Äquivalent ⲧⲁϩⲟ »treffen«: »er traf ihn lebend«?. — Spiegelberg meint, daß das *ʿḥʿ* »stehen« mit der Bedeutung »leben bleiben« hier als Gegensatz zu *ḫr* »fallen« zu verstehen sei, das der Ägypter von der tödlichen Vernichtung der Feinde zu gebrauchen pflegt.

In Übereinstimmung damit wird auch an der dritten Stelle, wo von der festlichen Begehung des Siegestages die Rede ist (228, 10—12), dieser Tag bezeichnet als »der Tag, an dem Amnos .... ihn[1] (den unmittelbar vorher mit Namen genannten Anchmachis) gefangennehmen ( ) ließ«[2].

Der Sieg über den Rebellen Anchmachis soll nach der Darstellung unseres Dekrets eine Gunst sein, die »alle Götter und alle Göttinnen Ägyptens« dem König und seiner Gemahlin Kleopatra gewährten als Lohn für die Wohltaten, die sie den Tempeln erwiesen, und die Fürsorge, die sie für den Kult an den Tag gelegt hatten (221, 7—8). Seine Folge ist außer der Amnestie, von der oben (S. 35) die Rede war und die wohl frühestens erst in dem etwa einen Monat nach Eintreffen der Siegesbotschaft beginnenden 20. Jahre des Königs[3] erlassen worden sein wird, eben der Ehrenbeschluß der ägyptischen Priesterschaft gewesen, der uns in unserm 2. Philä-Dekret vorliegt. Die Hauptpunkte dieses Beschlusses stehen denn auch mit dem Ereignis, das ihn hervorrief, in engstem Zusammenhang. Es sind diese:

1. Es soll eine Statue des Königs, genannt *Ptwlmjs nb ḳn(·t)* »Ptolemaios, der Herr des Sieges«, zusammen mit einer Statue der Königin Kleopatra in allen Tempeln aufgestellt werden und ihr gegenüber eine Statue des Ortsgottes ( ), der dem König das Siegesschwert reicht (226, 5—12). Also so, wie es in der Rosettana nach dem Siege über die unterägyptischen Rebellen im Jahre 9 bestimmt worden war, jedoch sollte die damals aufzustellende Statue einen anderen Namen haben: »Ptolemaios, der Schützer Ägyptens«.

2. In dem Bilde, das der Sitte gemäß den Oberteil des Denksteines mit dem Dekret zu schmücken hat, soll der König dargestellt werden, wie er einen Rebellen tötet, während ihm der Ortsgott ( ) des betreffenden Tempels wiederum das Siegesschwert reicht (227, 10—11). Also so, wie wir es auf dem Denkstein mit dem Dekret vom 24. Gorpiaios des Jahres 23 (Rec. de trav. 33) und auf dem Stein von Nobaireh finden, dessen Oberteil nach einem Exemplar ebendesselben Dekrets angefertigt worden ist[4].

3. Der 3. Mesorē, der Tag, an dem Aristonikos den Sieg meldete, und der 23. Epiphi, an dem er stattgefunden hatte, sollen alljährlich in den Tempeln als große Feste gefeiert werden (228, 6—230, 1). Darüber wird Näheres bestimmt, ähnlich den Bestimmungen, die in der Rosettana für die Feier des Geburts- und des Thronbesteigungstages des Königs, und denen, die in dem 1. Philä-Dekret dazu auch für die Feier des Geburtstages der Königin getroffen werden.

[1]) *im-f.* So ist ohne Zweifel zu lesen; die Worte »oder *im n-f*« in Urk. II 229 Anm. m sind also zu streichen. — [2]) Der Relativsatz ist im Hieroglyphischen durch einen genitivischen Infinitiv (»der Tag des Lassens«), im Demotischen durch die Relativform des Tempus *sdm-f* (*r·tw* statt *i·dj* geschrieben) ausgedrückt. — [3]) Wenn nicht gar erst im Jahre 21, aus welchem das 1. Philä-Dekret stammt, dem wir die Nachricht darüber verdanken. — [4]) Siehe meinen Aufsatz »Zur Geschichte und zur Erklärung der Rosettana« in den Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1916.

Revillout hat das Ereignis, das unser Dekret betrifft, mit dem von Polybios in dem Fragment 21, 19 erzählten Vorgang (s. o. S. 38) identifiziert und darin zum Teil auch bei andern Beifall gefunden[1]. In diesem Stücke erzählt Polybios in Übereinstimmung mit der Rosettana, daß Ptolemaios die Fürsten (*δυνάσται*) der Ägypter, die sich ihm nach der Belagerung von Lykopolis ergeben hatten, schlecht behandelt habe. Das Fragment fährt dann wörtlich so fort:

»*παραπλήσιον δέ τι συνέβη καὶ κατὰ τοὺς καιρούς, ἡνίκα Πολυκράτης τοὺς ἀποστάτας ἐχειρώσατο. οἱ γὰρ περὶ τὸν Ἀθίνιν καὶ Παυσίραν καὶ Χεσοῦφον καὶ τὸν Ἰρόβαστον, οἵπερ ἦσαν ἔτι διασωζόμενοι τῶν δυναστῶν, εἴξαντες τοῖς πράγμασι παρῆσαν εἰς τὴν Σάιν, σφᾶς αὐτοὺς εἰς τὴν τοῦ βασιλέως ἐγχειρίζοντες πίστιν· ὁ δὲ Πτολεμαῖος ἀθετήσας τὰς πίστεις καὶ δήσας τοὺς ἀνθρώπους γυμνοὺς ταῖς ἁμάξαις εἷλκε, καὶ μετὰ ταῦτα τιμωρησάμενος ἀπέκτεινε. καὶ παραγενόμενος εἰς τὴν Ναύκρατιν μετὰ τῆς στρατιᾶς, καὶ παραστήσαντος αὐτῷ τοὺς ἐξενολογημένους ἄνδρας ἐκ τῆς Ἑλλάδος Ἀριστονίκου, προσδεξάμενος τούτους ἀπέπλευσεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν, τῶν μὲν τοῦ πολέμου πράξεων οὐδεμίας κεκοινωνηκὼς διὰ τὴν Πολυκράτους ἀδικοδοξίαν, καίπερ ἔχων ἔτη πέντε καὶ εἴκοσιν.*«

Wer die oben mitgeteilten Angaben unseres Dekrets Phil. II verfolgt hat, wird nun aber keinen Augenblick im Zweifel sein, daß hier von einem ganz anderen Geschehnis die Rede sein muß, trotz der Nennung des Aristonikos, der hier wie dort als mehr passiver Beteiligter dabei genannt wird. In der Tat ist in beiden Berichten so gut wie alles verschieden.

Phil. II.	Polybios.
Am 27. August 186 v. Chr. [der König war damals noch nicht 23 Jahre alt]	Der König war 25 Jahre alt [sein 25. Geburtstag fiel auf den 2. Oktober 184 v. Chr.],
besiegte Amnos (*ꜣmnws*), einer von den »ersten Freunden« des Königs,	als nach Besiegung der Rebellen durch Polykrates, den regierenden Minister,
den thebanischen Gegenkönig Anchmachis, der gefangen wird, und seinen Sohn, der mit seinen nubischen Truppen getötet wird,	die noch am Leben befindlichen *δυνάσται* der Ägypter, Athinis, Pausiras, Chesuphos und Irobastos, sich dem Könige im Vertrauen auf sein Wort ergaben
in einer Schlacht	ohne Kampf
im Gau von Theben in Oberägypten.	zu Sais in Unterägypten, wohin sie freiwillig gekommen waren.
Aristonikos, der Oberst der Hipparchen, meldet dem König den Sieg,	Aristonikos führt dem heimkehrenden König in Naukratis die Truppen zu, die er in Griechenland angeworben hat.

[1]) Mahaffy, Hist. 160. — Bouché-Leclercq, Hist. des Lagides I 395 spricht sich vorsichtiger darüber aus.

dem Anschein nach in Alexandria.

Der König nimmt sie zu sich und fährt zu Schiff nach Alexandria.

Der König wird um Gnade für den gefangenen Anchmachis gebeten und scheint dieser Bitte zu willfahren.

Die ägyptischen *δυνάσται* waren zu Sais vom Könige treuloserweise auf das grausamste gequält und hingerichtet worden.

Bei dem von Polybios berichteten Vorgang handelt es sich offenbar um ein Ereignis, das etwa 2 Jahre später stattgefunden hat als der Sieg über Anchmachis. Es mag ein letztes Aufflackern der Aufstandsbewegungen gewesen sein, die hier durch die Statuierung eines Exempels von ausgesuchter Grausamkeit ein für allemal erstickt werden sollten.

Inzwischen war vielleicht auch in Oberägypten noch einmal ein Aufstandsversuch niederzuwerfen gewesen, wenn man das Proskynem eines gewissen Philokles im Tempel von Abydos, das »bei der Belagerung von Abydos« (*ἐπὶ τῆς Ἀβύδου πολιορκίας*) am 28. Payni eines Jahres 20 angebracht worden ist[1], richtig in die Zeit des Ptolemaios Epiphanes gesetzt hat[2].

Eine letzte Spur all dieser Rebellionen, die danach fast die ganze Regierung des Ptolemaios Epiphanes ausgefüllt zu haben scheinen, finden wir übrigens, so scheint es, noch in der offiziellen ägyptischen Königstitulatur seines Sohnes Ptolemaios Philometor, der ihm im Jahre 181/180 v. Chr. auf dem Throne folgte. Dieser König führt den zweiten der 5 Königstitel *nb·tj*, der sich ausdrücklich auf die Herrschaft über Ober- und Unterägypten bezieht, mit dem ungewöhnlichen, sonst nie dabei wiederkehrenden Zusatze (var.) *m mꜣꜥ·t* »in Wahrheit«: »*nb·tj* in Wahrheit«, offenbar nur deshalb, weil sein Vater, der in herkömmlicher Weise — gleich allen ägyptischen Königen seit Menes — diesen Titel geführt hatte, die größte Zeit seiner Regierung keineswegs in Wahrheit ein *nb·tj* gewesen war.

[1]) Proc. Soc. bibl. arch. 10, 381. — [2]) Milne (bei Murray, The Osireion S. 37) setzt die Inschrift erst in das Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr.

Zwei bisher übersehene Nachrichten über Kunstwerke aus Kupfer aus den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte.

Von Kurt Sethe.

Die Grabfunde aus den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte zeigen uns die Ägypter noch in einer im wesentlichen neolithischen Kulturperiode lebend. Nur spärlich und langsam scheint sich der Gebrauch des Metalls, d. h. des Kupfers, das die Ägypter vom Sinai bezogen haben werden, neben dem des Steines und des Knochens durchzusetzen. Außer Gebrauchsgegenständen von bescheidener Größe, wie Nadeln, Harpunenspitzen, Spiegeln und Gefäßen, haben sich Kupferwerke aus jenen Zeiten nicht bis zu uns hinübergerettet.

Daß die Ägypter sich gleichwohl schon früh, und zwar mit dem schönsten Erfolge, auch an die Herstellung figürlicher Gegenstände und größerer Kunstwerke aus Kupfer gewagt hatten, hat uns ja aber zu unserer aller Überraschung die Auffindung der wundervollen Porträtfiguren des Königs Phios I. und seines kleinen Sohnes durch Quibell gelehrt.

Die ägyptischen Denkmäler des alten Reiches geben uns in ihren Bildern und Inschriften nur wenig Kunde über die Verwertung des Kupfers. In den Grabbildern wird zwar nicht selten das Schmelzen und Abwägen des Metalls dargestellt[1], aber, was für Gegenstände man aus ihm fertigte, wird uns dabei nicht verraten.

Dafür besitzen wir zwei Zeugnisse nach dieser Richtung seit langem, ohne daß das bemerkt worden ist, auf einem der allerbekanntesten Denkmäler dieser Zeit. Kein geringeres als der berühmte Stein von Palermo gibt uns an zwei Stellen von kupfernen Kunstwerken Kunde, die allem Anschein nach recht bedeutend gewesen sein müssen und deren Verlust wir ernstlich bedauern dürfen.

1.

Das 4. Jahresfeld der 5. Reihe auf der Vorderseite des Steines[2] sieht so aus: Hier ist ein Jahr nach einem Ereignis benannt, das den bekannten König *Ḫʿj-sḫm·wj* aus dem Ende der 2. Dynastie betraf, dessen Grab bei Omm el Gaʿab durch Amélineau aufgefunden und durch Petrie erforscht worden ist. Und zwar war es bisher die allgemeine Meinung — und ich selbst habe diesen Fehler auch gemacht —, daß hier die

[1]) Siehe die Zusammenstellung bei v. Bissing, Die Mastaba des Gem-ni-kai I S. 29.

[2]) Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen (Abh. der Berl. Akad. 1902) S. 27 und Taf. I.

Geburt (*mśw·t*) jenes Königs selbst genannt sei, wie in so vielen andern Jahresbezeichnungen der ältesten Zeit die »Geburt« eines Gottes als namengebendes Ereignis aufzutreten schien.

Eine solche Deutung war indes sachlich nicht unbedenklich. Denn wie sollte das betreffende Jahr nach der Geburt einer Person benannt gewesen sein, von der doch niemand damals schon wissen konnte, ob sie jemals zu Bedeutung gelangen würde bzw., wenn es sich um die Geburt des Thronerben handelte, ob dieser wirklich dermaleinst den Königsthron besteigen und wie er sich dann als »Horus« benennen würde[1]?

Außerdem waren bei dieser Deutung aber auch zwei Schriftzeichen, die unter dem Worte *mśw·t* stehen, nicht berücksichtigt. Und doch sind sie nichts weniger als eine Quantité négligeable. In der Tat sind gerade sie es, die uns die richtige Auffassung des Ganzen an die Hand geben.

Das erste der in Rede stehenden beiden Schriftzeichen, das dicht unter dem Worte *mśw·t* steht und sich in seiner Stellung ganz nach diesem richtet, ist ein ⌂. Das ist nichts andres als die im alten Reiche übliche Hieroglyphe für das Gebrauchsmetall der alten Zeit, das Erz oder Kupfer, dessen Name *bỉ3*[2] in den Beischriften zu den obenerwähnten Darstellungen des Schmelzens (*nbj·t*) und Abwägens des Metalls (*f3j·t*) bald [hieroglyph][3], bald wie hier bei uns nur [hieroglyph][4] geschrieben wird[5].

[1]) *Ḥ'j-sḫm·wj* ist ja der offizielle »Horusname« des Königs, nicht sein Geburts- oder Prinzenname. Dieser lautete *Ḥtp-nb·wj-wn-f*.

[2]) So ist wahrscheinlich das stets rein ideographisch geschriebene Wort in älterer Zeit zu lesen. *bỉ3* erweist sich als alte allgemeine Bezeichnung für das Gebrauchsmetall bei den Ägyptern nicht nur dadurch, daß es den Worten [hieroglyphs] »Bergwerk« (τὸ μέταλλον) und [hieroglyphs] »Erzausbeute« (Benihassan I 8; vgl. die Hieroglyphe [hieroglyph], die einen Metallklumpen auf einem Gebirgsschlitten darstellt) zugrunde liegt, sondern auch dadurch, daß es den Grundbestand der später üblichen, aufeinander Bezug nehmenden Bezeichnungen für die beiden Gebrauchsmetalle Kupfer und Eisen bildet: ⲃⲁ-ⲣⲱⲧ »Erz«, »Kupfer«, eigentlich »das im Gebirge gewachsene (*rd*) Erz«, so benannt im Unterschiede zum folgenden; ⲃⲉ-ⲛⲓ-ⲡⲉ »Eisen«, ägypt. [hieroglyphs] *bỉ3 n p·t* »Erz des Himmels«, nach Ausweis des Berliner Wörterbuches nicht vor Dyn. 19 nachweisbar (LD. III 187*e*, 6; Rougé, Inscr. hiérogl. 226; Berl. Med. Pap. 3038, 7, 12; Harr. 40*b*, 11), so benannt wegen des Vorkommens in den Meteoren. Vermutlich liegt das Wort auch in dem Namen des Zinns ⲃⲁⲥⲛⲉϭ (ⲃⲁⲥⲛ̄ϭ) vor, der im Sahidischen dem boh. ⲑⲣⲁⲛ gegenübersteht. Das anscheinend jüngere Wort ϩⲟⲙⲛ̄ⲧ : ϩⲟⲙⲧ, das im Koptischen die gewöhnliche Benennung für das Kupfer bildet, könnte vielleicht eine Ableitung von [hieroglyphs] »Handwerk« sein und das Gebrauchsmetall im Unterschied zu den Edelmetallen bezeichnet haben. Durch [hieroglyphs] »Schmied«, das von ihm abgeleitet sein dürfte, ist es indirekt jedenfalls schon für das Neuägyptische bezeugt.

[3]) Davies, Deir el Gebrawi I Taf. 13. 14; Perrot-Chipiez, Histoire de l'Art I S. 21 (hier im Gegensatz zu *ỉnr* »Stein«). — [4]) Lepsius, Denkmäler II 49*b*. Das *t*, das darübersteht, gehört zu den Verbalformen *nbj·t* und *f3j·t*.

[5]) Das Zeichen soll nach Davies in Deir el Gebrawi blaue Farbe haben. Das stimmt zu den farbigen Abbildungen der aus Metall angefertigten Werkzeuge und Geräte in den Gräbern des alten Reiches, wie z. B. des Waschgeräts, der Harpunenspitzen, Axtklingen, Meißelspitzen im

In Verbindung mit diesem Worte für »Kupfer« wird man das *mśw·t* nun nicht länger mehr in seiner Grundbedeutung »Geburt«, »gebären« nehmen können, sondern man wird es in der übertragenen Bedeutung »Schaffen« von Bildwerken, insbesondere (wenn nicht ausschließlich?) Figuren lebender Wesen, fassen müssen, die es später ja so oft hat.

Das zweite Zeichen, das vom ersteren durch einen größeren Abstand getrennt ist und in seiner Stellung keine Rücksicht auf es (wie auch auf *mśw·t*) nimmt[1], scheint sich schon dadurch als nicht dazugehörig zu erweisen. Es ist △[2], die Hieroglyphe für den Laut *ḳ*, die als »Wortzeichen« ihrer ursprünglichen Bedeutung (»Anhöhe«) entsprechend das Wort *ḳ3j* »hoch« bezeichnet. So auf unserm Steine (Vorders. 6, 4) auch in dem Namen *Ḳ3j-ḥḏ·t-tp-Śnfrw* »hoch ist die weiße Krone auf dem Haupte des[3] Snefru« (s. hierneben) für ein Bau- oder Kunstwerk.

Auch an unserer Stelle gehört das *ḳ3j* »hoch« zu einem solchen Namen, nämlich zu dem Namen des Bildwerkes, von dessen Schöpfung die Rede ist. Dieses, eine Königsstatue, ist unterhalb des Königsnamens *Ḫʿj-śḫm·wj* geradezu im Bilde dargestellt. Es ist eine Statue, die den Herrscher schreitend, mit der oberägyptischen Krone geschmückt, in der einen Hand die Geißel, in der andern das dieser entsprechende Herrschaftssymbol[4] haltend, darstellt. Der Name, dem die Abbildung als Deutzeichen dienen soll, lautet: *Ḳ3j-Ḫʿj-śḫm·wj* »Hoch ist *Ḫʿj-śḫm·wj*«, eine Benennung, die sogleich ahnen läßt, daß es sich nicht um ein kleines Werk handelte. Dafür zeugt ja an und für sich auch schon die Tatsache, daß ein Regierungsjahr danach benannt war. Es muß demnach ein bedeutendes Werk, etwa wie die eingangs erwähnte Statue des Phios, und seine Herstellung ein bedeutsames Ereignis gewesen sein.

Zu der Lesung, die sich nach diesen Darlegungen für die ganze Jahresbezeichnung ergibt, *mśw·t bi3 Ḳ3j-Ḫʿj-śḫm·wj* »Schaffen (aus) Kupfer (die Königsstatue) *Hoch ist Ḫʿj-śḫm·wj*« sind die folgenden analogen Angaben des Palermosteines zu vergleichen: [Hieroglyphen] *ḳd ỉnr Mn-nṯr·t* »Bauen (aus) Stein

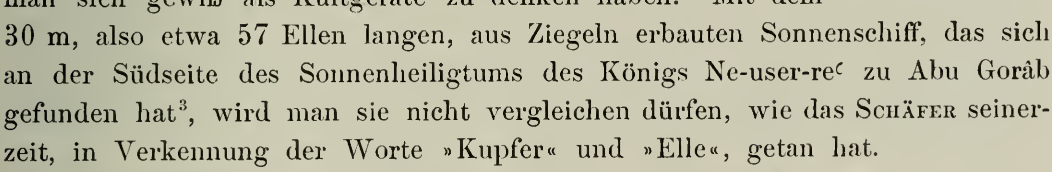
Grabe des Raʿ-ḥotep bei Medum (Petrie, Medum Taf. 11. 13). Wenn ebenda in den Beischriften zu der Geräteliste (Petrie, a. a. O. 13 links) unsere Hieroglyphe für das Metall abwechselnd blau und rot gemacht ist, könnte das auf eine Unterscheidung zwischen oxydiertem und nicht oxydiertem Kupfer gedeutet werden. Dem widerspricht jedoch, daß die unter den Beischriften im Bilde dargestellten Gegenstände selbst zum Teil blaue Farbe haben, wo die das Material angebende Hieroglyphe der Beischrift rot ist, und umgekehrt. So wird man denn in dem eigentümlichen Wechsel von Rot und Blau wohl nur ein Gegenstück zu dem auch bei andern Hieroglyphen auf derselben Wand zu beobachtenden Farbenwechsel zu sehen haben ([Hieroglyphe] rechts oben gelb und schwarz, links in der Mitte grün und gelb, links unten ganz grün; [Hieroglyphe] oben blau-schwarz-weiß, in der Mitte ganz blau, unten grün und weiß).

[1]) Das Faksimile in Schäfers Text ist in dieser Hinsicht nicht genau. — [2]) Zur Form des Zeichens vgl. *śḳr-ʿnḫ* »Gefangener« in Vorderseite 6, 2 des Palermosteines. — [3]) Das *tp* »auf«, »auf dem Haupte von« ist nur piktographisch dadurch ausgedrückt, daß die Krone auf den Namensring des Königs gesetzt ist. — [4]) Kees, Opfertanz S. 142 ff., hat ausführlich darüber gehandelt. Es ist, wie er dort gezeigt hat, später als Testament gedeutet worden.

(das Gebäude) *Es bleibt die Göttin*« (Vorders. 5, 2) und *šd·t ꜥš Dwꜣ-tꜣ·wj mḥ-100 1* »Zimmern (aus) Zedernholz (das Königsschiff) *Den die beiden Länder preisen*, ein Hundertellenschiff« (Vorders. 6, 3). Hier folgt wie bei uns auf den Infinitiv des Verbums, das die Herstellung des Werkes ausdrückt, erst der Stoff, dann der Name des Werkes. Diese Voranstellung des Stoffes vor den daraus gefertigten Gegenstand ist ja auch sonst in der altägyptischen Sprache allgemein üblich, vgl. *inr ḥḏ krś·w* »weißer Stein ein Sarg« für »ein Sarg aus weißem Stein« (s. Erman, Ägypt. Gramm.³ § 210).

2.

Von einem zweiten Kunstwerk aus Kupfer, das der Zeit des eigentlichen alten Reiches angehörte und zeitlich der Statue des Königs Phios bedeutend näherstand, gibt uns das 2. Jahresfeld der 5. Reihe auf der Rückseite des Palermosteines Kunde, das etwa dem 11. Jahr des Königs Nefer-ꜣer-ke-reꜥ der 5. Dynastie entsprechen wird[1]. Dort lesen wir in einer Horizontalzeile die Worte: »König von Ober- und Unterägypten Nefer-ꜣer-ke-reꜥ hat (es) gemacht als [sein] Denkmal [für]«. Darunter werden dann in senkrechten Kolumnen die einzelnen Gottheiten, die Zuwendungen (ägypt. *mjn·w* »Denkmäler«) vom Könige erhalten haben sollen, und diese Zuwendungen selbst genannt. Dabei steht, wo es sich um Werke der Menschenhand handelt, wieder der Stoff, aus dem sie gefertigt waren, voraus (so z. B. *ḏꜥm* »Gold« in der 2. und 4. Kolumne).



Demgemäß lautet nun die 1. dieser Kolumnen so: »Reꜥ in dem Sonnenheiligtum *Herzenswunsch des Reꜥ*: Kupfer, 8 Ellen, die Abendsonnenbarke und die Morgensonnenbarke«[2]. Verbunden mit dem Text der Horizontalzeile besagt das also: König Nefer-ꜣer-ke-reꜥ weihte in das von ihm erbaute Sonnenheiligtum bei Abusir Nachbildungen der beiden Sonnenschiffe aus Kupfer von einer Länge von je 8 Ellen.

Diese 8 Ellen messenden kupfernen Sonnenschiffe wird man sich gewiß als Kultgeräte zu denken haben. Mit dem 30 m, also etwa 57 Ellen langen, aus Ziegeln erbauten Sonnenschiff, das sich an der Südseite des Sonnenheiligtums des Königs Ne-user-reꜥ zu Abu Gorâb gefunden hat[3], wird man sie nicht vergleichen dürfen, wie das Schäfer seinerzeit, in Verkennung der Worte »Kupfer« und »Elle«, getan hat.

Dieses schiffsgestaltige Gebäude zu Abu Gorâb dürfte ganz real das Sonnenschiff selbst darstellen sollen, in dem der Gott abends, von Süden her kommend, bei seinem Tempel am Rande der westlichen Wüste anlangt und das er dann verläßt, um sich in seinem Heiligtum zur Ruhe zu begeben, also das Abendsonnenschiff. Daraus erklärt sich ganz natürlich die Tatsache, die seinerzeit

¹) Schäfer, a. a. O. S. 41. — ²) Berichtigt nach der Bleistiftdurchreibung von Borchardt.
³) Borchardt, Das Reꜥ-Heiligtum des Königs Ne-woser-re I S. 16. 52.

soviel Aufsehen machte, daß sich trotz alles Nachsuchens nur ein solches Sonnenschiff bei dem Heiligtum von Abu Gorâb gefunden hat[1]. Das andere, das Morgensonnenschiff, würde man, wenn es existiert haben sollte, nur am Ostrande des Niltales (etwa bei Heliopolis?) suchen dürfen[2].

Von dem Bau eines solchen einzelnen Abendsonnenschiffes, wie es sich zu Abu Gorâb tatsächlich gefunden hat, berichtet übrigens auch für das Sonnenheiligtum des Nefer-ʾer-ke-reʿ der Palermostein an unserer Stelle in der vorhergehenden Kolumne desselben Jahresfeldes. Hier liest man: [Hieroglyphen] *ḳd mꜣʿ·t r ḳnb·t rś·*[*t nt Ꜣś·t-ib-rʿ*] »Bauen (d. i. Mauern) eines Sonnenschiffes an der südlichen Ecke [des Sonnenheiligtumes *Herzenswunsch des Reʿ*]«[3].

Zu den beiden kupfernen Sonnenschiffen, die nach der oben besprochenen Stelle von König Nefer-ʾer-ke-reʿ in ebendieses Sonnenheiligtum geweiht worden sein sollen, wird man dagegen eine Stelle der Piʿanchi-Inschrift, Z. 104 (Urk. III 39) als Parallele heranziehen dürfen. Dort heißt es von dem Besuch des Königs im Sonnentempel von Heliopolis: »Man stieg hinauf zu dem großen Balkonfenster, um den Reʿ in der *Ḥ·t-bnbn* zu sehen. Der König selbst stand da in der Einsamkeit. Weggezogen ward der Doppelriegel. Geöffnet wurden die Türflügel. Gesehen ward sein Vater Reʿ in der *Ḥ·t-bnbn*. Gegeben ward eine Morgensonnenbarke dem Reʿ, eine Abendsonnenbarke dem Atum ([Hieroglyphen]). Zurückgeführt wurden die Türflügel. Aufgelegt ward der Ton. Versiegelt ward er mit dem Siegel des Königs selbst.« Hier kann es sich nur um die Überreichung kleinerer Nachbildungen der beiden Sonnenschiffe in das Allerheiligste[4] handeln.

---

[1]) Borchardt, a. a. O. S. 16. — [2]) Wie ich nachträglich sehe, hat Maspero bereits im Jahre 1906 die gleiche Deutung für das Sonnenschiff von Abu Gorâb ausgesprochen (Rev. crit. 40, 144 ff. = Causeries d'Égypte 331).

[3]) Nach Borchardts Durchreibung des Steines scheint die Lesung *ḳd* sicher. Darunter sieht man eine Horizontallinie, die die vertikalen Einfassungslinien der Zeile zu verbinden scheint. Vielleicht soll damit die Hieroglyphe [Hieroglyphe] *ḥ·t* »Haus« angedeutet werden, in der die folgenden Worte stehen sollen, wie ja in den Pyramiden von Sakkara der Text der Sprüche (ägypt. *ḥ·t* »Haus«) in einer solchen, von den Zeilenlinien und einer horizontalen Querlinie gebildeten Hieroglyphe steht. Dann würde also vom »Bauen des Hauses der Sonnenbarke« die Rede sein. Aber auch in diesem Falle würde nur von einer, nicht von zwei Barken geredet sein.

[4]) Dieses ist augenscheinlich oben offen, sodaß der Gott, die Sonne, vom Himmel herab seine Strahlen hineinsenden kann (vgl. Abu Gorâb und Tell Amarna). Durch ein Balkonfenster sieht der König in es hinein.

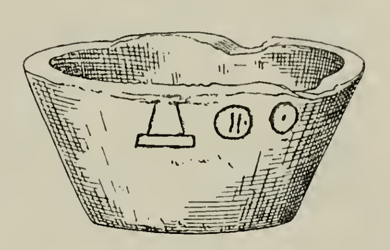
Ein ägyptisches Denkmal des Alten Reichs von der Insel Kythera mit dem Namen des Sonnenheiligtums des Königs Userkef.

Von Kurt Sethe.

Mit 1 Abbildung.

1.

Bei Ausgrabungen auf der Insel Kythera (heute Cerigo) wurde unter anderem die kleine Schale aus »weißem Marmor« gefunden, die hierneben nach einer bei Evans Journal of Hellenic studies XVII 349 veröffentlichten Zeichnung von Stais abgebildet ist. Das Stück, das jetzt der mykenischen Sammlung des Athener Nationalmuseums angehört und dort die Nr. 4578 trägt[1], hat wiederholentlich die Aufmerksamkeit der Archäologen durch die kurze Inschrift, die es eingegraben trägt, auf sich gezogen[2].



Man hat die Schriftzeichen allgemein ohne jedes Bedenken für mykenische oder kretische gehalten, ja sogar für »alphabetic characters« erklärt, obwohl der strenge, reine Stil so gar nichts von dem leichten, oft etwas zappligen Stil der mykenischen und kretischen Zeichnungen und Schriftzeichen hat. In Wahrheit haben wir es, wie jeder Ägyptologe auf den ersten Blick sehen wird, mit einer ägyptischen Hieroglypheninschrift zu tun; und zwar nennt diese, in üblicher Weise von rechts nach links zu lesende Inschrift nichts anderes als den bekannten Namen des von dem ersten Könige der 5. Dynastie Userkef (*Wśr-kꜣ-f*, spätestens 2680 v. Chr.) bei seiner Pyramide gegründeten Sonnenheiligtums ☉◎ [Hieroglyphe] (rechtsläufig umgedreht).

Das letzte, auf dem Original links stehende Zeichen, das von Tsountas und Manatt so [Hieroglyphe], von Stais so [Hieroglyphe] gegeben wurde, ist das Determinativ des Namens. Es zeigt das Gebäude in der Gestalt, die es zuerst hatte, bevor der Obelisk hinzugefügt wurde, der ihm die bei den Sonnenheiligtümern der folgenden Könige beibehaltene endgültige Gestalt [Hieroglyphe] gab.

So, mit dem Obelisken versehen, pflegt der Name in den Inschriften, die den Zeiten der folgenden Könige entstammen, determiniert zu werden[3]. Aus

---

[1]) Stais, Guide illustré du Musée national d'Athènes vol. II (Athen 1909) S. 170.

[2]) Tsountas und Manatt, The Mycenaean age S. 279; Evans, a. a. O.

[3]) So in den frühestens aus der Zeit des Sahureᶜ stammenden Gräbern Mar. Mast. D. 47. 52. 55, in dem frühestens aus der Zeit des Neferꜣerkereᶜ stammenden Grabe ib. D. 48, in den frühestens

dem Palermostein (Rs. 2, 2) ist ersichtlich, daß das Heiligtum im 5. bzw. 6. Jahre seines Erbauers Userkef jedenfalls noch die unvollständige erste Gestalt hatte. Daß es noch unter demselben König vervollständigt wurde, würde aus Mar. Mast. D. 49. 51 (ib. an anderer Stelle die Form ohne Obelisken). H. 6 zu schließen sein, wenn diese Gräber wirklich, wie es scheint, noch aus der Zeit des Userkef stammen. Das Gegenteil könnte dagegen aus Mar. Mast. D. 11 geschlossen werden, falls die Inschriften, die dort das Heiligtum zusammen mit dem Könige Userkef, ohne den Obelisken, nennen (ib. 199. 200), nicht älter sind als die Inschrift, die bereits den Saḥureᶜ, den Nachfolger des Userkef, nennt (ib. 198)[1].

Das Gefäß von der Insel Kythera, das den Namen jenes Sonnenheiligtums in seiner älteren Gestalt trägt, wird demnach notwendig aus der Zeit des Königs Userkef selbst, wahrscheinlich aber aus den ersten Jahren seiner Regierung, stammen. Aller Wahrscheinlichkeit nach kommt es aus dem Heiligtum selbst, in das es als Kultgerät oder Weihgeschenk geweiht gewesen sein dürfte. Wie es nach seinem Fundort auf der Insel Kythera gelangt ist, bleibt ein Rätsel. Vermutlich wird es nach dem Verfall des Heiligtums, der alsbald nach dem Ablauf der 5. Dynastie eingetreten zu sein scheint[2], gelegentlich verschleppt worden sein.

2.

Bei dieser Gelegenheit möge ein Irrtum richtiggestellt werden, der über die Lesung des Namens unseres Sonnenheiligtums herrscht. Wir lesen ihn allgemein *sp Rᶜ*, ohne eine passende Übersetzung für einen solchen Namen geben zu können, während die anderen Sonnenheiligtümer der gleichen Zeit doch sämtlich ganz durchsichtige Namen (»Herzensstätte des Reᶜ«, »Wohlbehagen des Reᶜ«, »Horizont des Reᶜ«) haben. Aber, so möchte ich fragen, hat denn das Zeichen ⊗, das in unserem Namen stets diese und keine andere Form hat, wo es nicht abgekürzt durch ○ wiedergegeben ist, im Alten Reich jemals sonst schon den Wert *sp*, den es später ja unzweifelhaft gehabt hat? Meines Wissens hat das Zeichen für *sp* (in *sp* »Mal«, *sp·t* »Tenne«, *spj* »übrig bleiben«) im Alten Reich noch überall, wo es detailliert gezeichnet ist, die Form ⊙, der Bedeutung des Wortes *sp·t* »Tenne«, von dem es als phonetisches Zeichen seinen Lautwert *sp* erhalten hat, entsprechend. ⊗ ist dagegen die Form, die dem Namen der alten vorgeschichtlichen Hauptstadt Oberägyptens Hierakonpolis ⊗ oder ⊗ eignet und darin später seit dem Mittleren Reich zu ⊂⊃ geworden ist.

aus der Zeit des Neuserreᶜ stammenden Gräbern ib. C. 1. D. 16. 23. 28 und in dem aus der Zeit des *Ttj* (Anfang der 6. Dynastie) stammenden Grabe ib. E. 1. — Das einzige mir bekannte Denkmal, das noch über die Zeit des Userkef hinabreicht und dennoch den Namen unseres Sonnenheiligtums mit dem obeliskenlosen Determinativ versehen nennt, ist das oben im Texte sogleich zu erwähnende Grab D. 11.

[1]) Mar. Mast. 200 ist in der Tat von dem Grabinhaber seinem Sohne gesetzt, als dieser noch ein Kind war. — [2]) Siehe meine Feststellungen ÄZ. 27, 117 und dazu Borchardt, Das Re-Heiligtum des Königs Newoserre S. 73.

Dieser Name, den wir *Nḫn* lesen, und der sicher auf *n* ausging, wie die später nicht seltene Variante [hieroglyphs] lehrt, war offenbar eigentlich eine appellativische Ortsbezeichnung, gerade wie der Name der entsprechenden Hauptstadt Unterägyptens Buto [hieroglyphs], der später auch [hieroglyphs] geschrieben wird und mit dem Worte [hieroglyph] oder [hieroglyphs] »Sitz« (kopt. ⲡⲟⲓ), von dem die Hieroglyphe [hieroglyph] den Wert *p* hat, identisch war. Wie dieser Name eigentlich den Sitz des Ortsgottes Horus bedeutete[1], so augenscheinlich auch der Name [hieroglyphs] das [hieroglyph]-Gebäude des falkengestaltigen Ortsgottes [hieroglyph] der oberägyptischen Hauptstadt. Beide Städte waren ja augenscheinlich künstliche Gründungen, Residenzen, die bei den älteren Hauptstädten [hieroglyphs] Elkab und [hieroglyphs] Buto angelegt worden waren[2].

Die appellativische Natur des Stadtnamens [hieroglyphs] verrät sich noch deutlich in der gerade in alter Zeit recht häufigen Schreibung [hieroglyph] ohne das Stadtdeterminativ[3]. Augenscheinlich stellte die Hieroglyphe [hieroglyph] als ideographisches Wortzeichen den Begriff des Wortes dar, eine kreisrunde Anlage, in deren Mitte zwei isolierte Graben- oder Mauerstücke stehen.

Daß diese Schlüsse richtig sind und daß das Zeichen [hieroglyph] in dem Namen der Stadt Hierakonpolis wirklich ein entsprechend gestaltetes Gebäude darstellt, wird durch die Variante [hieroglyphs] bestätigt, die der Name im Mittleren Reich gelegentlich erhält (Leiden V. 4 in dem Titel »Mund von *Nḫn*«; Ann. du serv. 5, 236). Der Strich zeigt, daß das [hieroglyph] eben den Gegenstand, den es darstellt, auch bedeutete, das Determinativ des Hauses, das sich auch sonst öfters dabei belegen läßt (ÄZ. 42, 123), daß das Wort ein Gebäude bezeichnete.

Eine solche dem Zeichen [hieroglyph] oder [hieroglyph] entsprechende Anlage hat denn auch Quibell, vielleicht mit Recht, in dem von ihm entdeckten eigentümlichen Bauwerk von Hierakonpolis, dessen Umfassungsmauer in einer Kurve verläuft, wiederzufinden geglaubt.

Eben die Gebäudebezeichnung *nḫn*, die wir hier in dem Namen der Stadt Hierakonpolis erkannt haben, findet sich mit demselben Determinativ [hieroglyph] auch in der folgenden Stelle der Pyr.-Texte wieder: »T. ist der Stier der Götterneunheit, der Herr von 5 Mahlzeiten, 3 Mahlzeiten am Himmel, 2 Mahlzeiten auf Erden. Die Abendsonnenbarke und die Morgensonnenbarke sind es, die dies (die 5 Mahlzeiten) dem T. fahren [hieroglyphs] »von dem *nḫn* des Gottes« Pyr. 717*d*.

[1]) In den Ptolemäertexten in Dendera und Edfu ist noch oft von dem »[hieroglyphs] des Horus« oder von »seinem [hieroglyphs]« mit Bezug auf denselben Gott die Rede.

[2]) Siehe meine Bemerkungen darüber Unters. III 13.

[3]) Z. B. Pyr. 276. 295. 296; im A. R. stets in den Titeln [hieroglyphs] »Richter und Mund von *Nḫn*« und [hieroglyphs] »Hüter von *Nḫn*« (Gardiner, ÄZ. 42, 122/3). Ebenso auch später oft in dem Titel der Göttin Eileithyia [hieroglyphs] »Weiße von *Nḫn*«.

Hier dürften die letzten Worte »von dem *nḫn* des Gottes« den Worten »von ( ) dem Opfertische (*wdḥ·w*) des Osiris« u. ä., die sich später sooft in ähnlichem Zusammenhange finden, entsprechen, und es dürfte hier von der Stätte des Opfermahls, etwa dem Opferhof, die Rede sein.

Daß derselbe Ausdruck *nḫn* nun auch in dem Namen des Sonnenheiligtums, der den Ausgangspunkt dieser Betrachtungen bildete, vorliegt, und zwar in gleicher Weise mit dem Namen des Gottes Reʿ verbunden, wie er hier mit dem Worte *nṯr* »Gott« verbunden war, bedarf kaum noch einer Bemerkung. Der Name wird also *nḫn Rʿ* zu lesen sein und »Opferhof od. ä. des Reʿ« bedeuten. Denkbar wäre es auch, daß dabei zugleich an die altehrwürdige Stadt Hierakonpolis gedacht war, die der *nḫn* des alten Reichsgottes Horus war.

Die blaue Königskrone.

Von Georg Steindorff.

(Mit 12 Abbildungen.)

I.

Wenn wir die zahlreichen Königsbilder, seien es Statuen oder Reliefs, die uns aus dem Neuen Reiche erhalten sind, mit denen des Alten und Mittleren Reichs rein äußerlich vergleichen, so tritt uns unter den vielen kleinen Änderungen der



Abb. 1 u. 2. Ramses II., Kopf der Turiner Granitstatue.

Tracht, die die neue Zeit eingeführt hat, besonders ein bis dahin noch nicht gesehenes Stück entgegen. Der Kopfputz des Pharao, in früherer Zeit aus der weißen und roten Krone, der *ḥḏ·t* und *dšr·t*, der aus beiden zusammengesetzten Doppelkrone, den *śḫm·tj*, und dem gefältelten *nmś*-Kopftuche bestehend, ist um

den sogenannten Kriegshelm, den *ḫprš*[1], vermehrt worden. Wie Bissing gezeigt hat[2], ist der thebanische König Kemose der erste, dessen Haupt mit diesem *ḫprš* geschmückt ist; von nun an begegnen wir ihm allenthalben[3]: der König trägt ihn im Krieg und im Frieden, im Gewühl der Feldschlacht, beim Opfer im Tempel, im Palaste, wo er mit seiner Familie oder den Frauen des Harems verkehrt, ohne daß freilich durch den *ḫprš* die anderen Kronen irgendwie verdrängt worden sind.

Da auf den zahlreichen Schlachtbildern des Neuen Reichs der gegen die Feinde kämpfende Pharao vorzugsweise mit dem *ḫprš* erscheint, so gewöhnte man sich in der Ägyptologie, den neuen Kopfputz kurzweg als »Kriegshelm« zu bezeichnen[4]; doch war man sich wohl meist bewußt, daß die Tracht des Kriegshelms keineswegs auf den Krieg beschränkt war, sondern daß er ebenso häufig von dem opfernden, dem Audienzen erteilenden oder mit seinen Frauen im Harem verkehrenden Könige aufs Haupt gestülpt wurde. Dabei bleibt es natürlich zweifelhaft, ob der *ḫprš* ursprünglich wirklich nur eine Art Sturmhaube, nur eine Kopfbedeckung und damit auch ein Kopfschutz des Kriegers gewesen und erst allmählich vom Schlachtfelde in das friedliche Zeremoniell überführt — oder ob er, ein Kopfputz wie die alten Kronen, von dem Herrscher bei allen möglichen Gelegenheiten und somit auch in der Schlacht getragen worden ist.

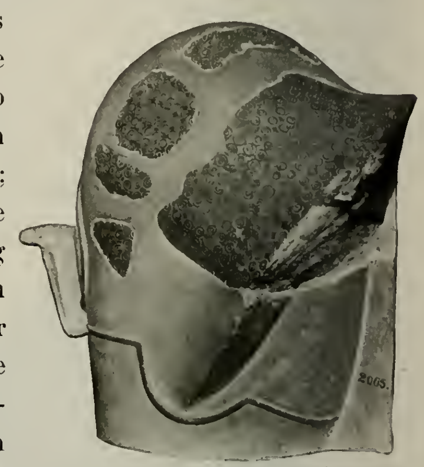


Abb. 3. *Ḫprš*, von einer Statue, aus blauglasiertem Sandstein, in Gips ergänzt (Berliner Museum 2065).

Die Form des *ḫprš* ist bekannt genug. Er besteht (Abb. 1 u. 2) aus einem hohen, haubenartigen Aufbau, der, wo er farbig wiedergegeben wird, einheitlich blau gemalt und oft mit mehr oder weniger nahe aneinander gesetzten Kreisen verziert ist. Aus welchem Stoffe er hergestellt war, läßt sich aus den verschiedenen Abbildungen und den bei Statuen oder sonst nachgebildeten *ḫprš*, die uns allein für die Lösung dieser Frage zu Gebote stehen, nicht gewinnen. Die blaue Farbe weist auf Metall hin[5]; aber was bedeuten die merkwürdigen Kreise, die ihn bedecken?

---

[1]) Die ägyptische Schreibung ist [Hieroglyphen] Amonshymnus von Kairo 3, 3; Rec. trav. 18, 161 (Z. 3); [Hieroglyphen] Champollion, Not. I 894.

[2]) ÄZ. 41 (1904), 87. — [3]) Erman, Ägypten 97; Borchardt, ÄZ. 42 (1905), 82. Der König mit dem *ḫprš* im Familienverkehr zuerst auf den Darstellungen Amenophis' IV.; z. B. ÄZ. 52 (1914), 76. 84. 85. — [4]) So schon Champollion, Grammaire Égyptienne S. 76, der ihn als »coiffure royale militaire« bezeichnet.

[5]) Blau werden allerdings im Neuen Reich auch die Perücken des Königs und der Königin wiedergegeben; z. B. die Perücke des Königs auf dem Berliner Specksteinrelief (Farbentafel bei Schäfer, Seemanns Kunstgeschichte in Bildern, Heft 1); die blaue Kopfbedeckung der Königin auf demselben Relief halte ich dagegen, wie dies auch Bissing (Bissing-Bruckmann, Denkmäler, Text zu Taf. 83 Anm. 8) getan hat, für eine Kappe und nicht für eine Haartracht, s. unten S. 64 Anm. 4 — Blau sind ferner die Perücken Amenophis' I. und seiner Gemahlin auf der Stuckmalerei (Berlin Nr. 2061) LD. III 1 und Amenophis' I. auf dem Bruchstück einer Wandmalerei im Berliner Museum (Nr. 18546). Ob die Perücken der Könige und Königinnen überall im Neuen Reich blau wiederge-

Lepsius[1] meint, daß »seine eigentümliche Gestalt schon lehre, daß er aus Metall war; die äußere Oberfläche bestand, wie es scheint, aus kleinen stählernen Ringen, welche leicht und fest den inneren, wahrscheinlich ledernen Stoff panzerartig bedeckten«. Ähnlich haben auch andere — zuletzt noch G. Bénédite[2] bei Beschreibung der Pariser Büste Amenophis' IV., der u. a. die »coiffure d'un grand



Abb. 4. Amenophis II. (in einem Grabe von Schêch Abd-el-Gurna, nach LD. III 62*c*).

caractère, confectionnée en peau selon toute apparence« und die »squames annulaires en métal dans la réalité« hervorhebt — sich die Beschaffenheit des *ḫprš* vorgestellt. Gelegentlich wird z. B. Champollion, Mon. 3 und 34 (Darstellungen Ramses' II. in Abusimbel) — wenn wir den Veröffentlichungen trauen dürfen — der Kriegshelm blau, die Ringe dagegen gelb mit roter Umränderung und einem schwarzen Punkt in der Mitte wiedergegeben. Hier müßte man ihn sich wohl aus Kupfer oder Bronze gefertigt denken und mit goldenen Ringen benagelt.



Abb. 5. Amenophis III. (Relief im Berliner Museum)[3].

An den Seiten springt der »Kriegshelm« flügelartig hervor und zeigt eine scharfe, von oben nach unten verlaufende Kante, die auch auf den Schriftzeichen

geben wurden, worauf mich Heinrich Schäfer hinwies, kann ich nicht feststellen, da die Publikationen und vielfach ja auch die Originale keine Farben zeigen. Die blaue Farbe erklärt sich daraus, daß die Ägypter annahmen, daß die Haare des Königs, wie die der Götter, aus Lapis lazuli seien, vgl. Brugsch, Wörterbuch Suppl. 827; s. auch Borchardt, ÄZ. 42 (1905), 82.

[1]) Lepsius, Die Metalle in den ägypt. Inschriften (Abh. Berl. Akad. 1871) S. 111. — [2]) Monuments et Mémoires Piot XIII 16. — [3]) Der untere Abschlußstreifen des *ḫprš* ist ungenau ergänzt.

meist durch eine Linie wiedergegeben ist. Die Ringe nehmen auf diese Kante Rücksicht und gehen nicht über sie hinweg, wie dies auf dem zu einer Statue gehörigen Berliner *ḫprš* (Abb. 3) deutlich zu beobachten ist. Bisweilen läuft über die Kante ein breiter, manchmal nach oben zu schmaler werdender Streifen, z. B. beim Turiner Ramses (Abb. 2), bei dem Relief Amenophis' II. (Abb. 4) oder dem Berliner Kopfe Amenophis' III. (Abb. 5)[1]; er dürfte wohl ein Metallband wiedergeben, das den hohen, aus weichem Stoff hergestellten Aufbau versteifen und ihm einen festen Halt verleihen sollte[2]. Wo dieser Streifen fehlt (Abb. 6), und die Kante überhaupt nicht angegeben ist, gehen die Ringe ohne Unterbrechung über die ganze Oberfläche des *ḫprš*. In solchen Fällen könnte man daran denken, daß die ganze Kopfbedeckung aus Metall hergestellt und deshalb eine Versteifung überflüssig war. Die Ringe würden dann zu einem reinen Ornament des *ḫprš* geworden sein, das in das Metall eingraviert war.

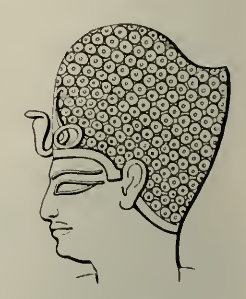


Abb. 6. Thutmosis III. (Relief im Tempel von Semne, nach LD. III 51 *a*).

Immerhin bleibt es auffällig, daß man dabei auf jede Wiedergabe der Kante in der Zeichnung Verzicht leistete.



Abb. 7. Amenophis IV. (Rückseite der Modellbüste im Louvre).

Den unteren Abschluß, der wie bei der weißen und roten Krone über der Stirn wagerecht und nach dem Nacken zu an der Haargrenze abfallend verläuft, bildet ein verhältnismäßig breiter, gelb gemalter Reif, der an beiden Schläfen, vor den Ohren, nach unten ausgeschweift ist. Man hat ihn sich wohl aus Gold gefertigt zu denken. Vorn ist der *ḫprš*, ebenso wie die anderen Kronen, im Neuen Reich mit dem Uräus geschmückt[3]. Häufig fallen hinten über den Nacken zwei schmale, sich nach unten verbreiternde und mit Querstreifen gemusterte Bänder herab (Abb. 7), die, wo

[1]) Der Abschluß des *ḫprš* hinter dem Ohr ist auf dem Relief ungenau ergänzt. — [2]) Nicht selten (z. B. LD. III 118; Champollion, Mon. 28) wird dieses Band gelb gemalt, was deutlich zeigt, daß man es sich aus Gold gefertigt dachte. — [3]) Über das Vorkommen des Uräus an dem Stirnreif, dem Kopftuch und den Kronen des Königs s. Schäfer, ÄZ. 41 (1904), 62.



Abb. 8. Sethos I. (Relief im Tempel von Abydos).

sich die Farbe erhalten hat, rot gemalt sind. Doch können diese Bänder auch fehlen (Abb. 4 u. 6)[1].

II.

So vieles nun auch im einzelnen beim *ḫprš* unklar sein mag, an einem Punkte hat früher niemand gezweifelt, daß er eine Art Helm oder Krone sei. Erst neuerdings hat Borchardt[2] den Beweis zu erbringen versucht, daß diese Anschauung irrig sei, und daß man den *ḫprš*, vielmehr als eine Perücke anzusehen habe. Dieser Meinung ist dann Bissing[3] nicht ohne Glück entgegengetreten, und auch sonst hat sie meines Wissens keine Zustimmung gefunden; so spricht z. B. Schäfer[4] nach wie vor vom *ḫprš* als der »bekannten, Kriegshelm genannten Haube«. Trotzdem hat Borchardt an seiner Auffassung festgehalten, und der *ḫprš* bleibt für ihn die »hohe Perücke« oder »die blau gemalte Perücke« des Königs[5]. So dürfte es sich wohl verlohnen, an diese auch archäologisch nicht unwichtige Frage noch einmal heranzutreten.

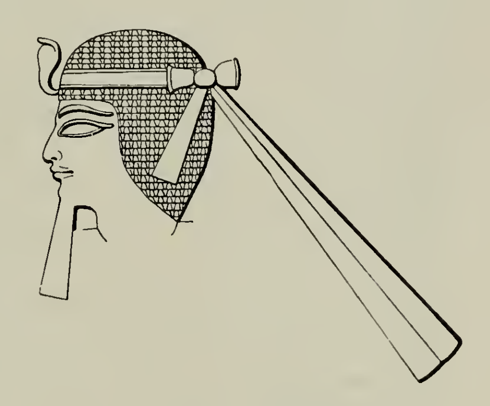


Abb. 9. Thutmosis III.
(Relief im Tempel von Semne, nach LD. III 51*a*).

Die Gründe, mit denen Borchardt seine neue Auffassung stützt, sind die folgenden. Er weist zunächst darauf hin, daß auf Reliefs — er führt nur das des Hesirēʿ in Kairo an — und an manchen Statuen — die einzige von ihm genannte ist die Frauenstatuette Cat. gén. 230 aus der Zeit des Mittleren Reichs — kleine Löckchen durch dicht aneinandergesetzte Kreise — ähnlich der Musterung des *ḫprš* — schematisch wiedergegeben werden. Das ist zweifel-

---

[1]) Fehlende Bänder, z. B. LD. III 51. 55. 56. 62*b* u. ö., sowie überall, wo der *ḫprš* selbständig dargestellt ist, so auch in dem Schriftzeichen. Dieselben Bänder finden sich im Neuen Reich auch gelegentlich bei den Perücken des Königs (z. B. auf dem schon erwähnten Berliner Specksteinrelief; LD. III 233*a* u. ö.), bei der Doppelkrone (LD. III 18. 139*a*. 148*c*. 212*b*), bei der weißen Krone (LD. III 148*b*. 182*e*), bei der roten Krone (LD. III 140*a*. 147. 206*d*).

[2]) ÄZ. 42 (1905), 82. — [3]) Rec. trav. 29, 159 ff. — [4]) ÄZ. 52, 79. — [5]) Mitteilungen der DOG. Nr. 50 S. 25. 26. 35.

los richtig, und die von Borchardt angeführten Beispiele[1] hätten noch um einige andere aus dem Neuen Reiche und der Spätzeit vermehrt werden können. So endet auf der Statue des 𓇋𓏏 *Bnr-mrwt* in Kairo[2] das in kurzen Strähnen angeordnete Haar vorn in zwei übereinanderliegende Reihen von Locken, die als Ringe wiedergegeben sind. Diese Ringe sind hier eine dem wirklichen Vorbild sehr nahe kommende Wiedergabe der sich ringförmig zusammenrollenden Lockenenden.



Abb. 10. Kopf einer äthiopischen Königin (Berliner Museum).

Dicht aneinander gesetzte Kreise zeigt auch die Frisur des Kopfes einer äthiopischen Königin im Berliner Museum (Abb. 10)[3]. Zweifellos sollen hier durch diese Kreise gekräuselte runde Löckchen, wie sie der sudanischen Negerin eigentümlich sind, wiedergegeben werden.

Alle diese Beispiele sind seltene Ausnahmen und geben nur ganz bestimmte, von der gewöhnlichen Haartracht abweichende Frisuren wieder.

Nun bringt aber Borchardt noch ein, wie er meint, schlagendes Beispiel für eine Wiedergabe von Löckchen durch Kreise bei: ein im Relief gegebenes Sethosporträt aus Abydos (Abb. 8). »Der König ist mit eng sich der Kopfform anschließendem krausen Lockenhaar — so erläutert Borchardt — dargestellt.« Um die Stirn verläuft derselbe goldene Reifen, den wir auch bei dem *ḫprš* finden; hinten hängen, wie bei diesem, die beiden flatternden roten Bänder herab. — Zweifellos — darin stimme ich Borchardt ohne weiteres bei — haben wir hier bis in die Einzelheiten genau das niedrigere Vorbild für den sogenannten Kriegshelm. Aber sowenig wie dieser eine Perücke ist, sowenig trägt der König des Abydosreliefs eine Löckchenfrisur. Ich sehe in diesem »krausen Lockenhaar« vielmehr eine eng anliegende Kappe, die ebenso wie die hohe Haube, der *ḫprš*, hergestellt war, also etwa aus Leder mit aufgenähten runden Metallplättchen oder ganz aus Metall gefertigt[4]. Borchardt baut seinen Schluß, daß der *ḫprš* eine hohe Perücke

---

[1]) Auch die frühgeschichtlichen Schminktafeln geben die Löckchenfrisuren der besiegten Feinde durch Kreise wieder; Capart, Débuts de l'art S. 230 (Fig. 161). 232 (Fig. 163). 234 (Fig. 165). — [2]) Kairo 42174; Legrain, Statues et Statuettes de Rois II (Cat. Gén. du Caire, vol. 49), Taf. 38 und Text S. 37 f.

[3]) Berlin Nr. 13255. Der 1897 erworbene Kopf ist aus schwarzem Granit gearbeitet. Seine Höhe beträgt 16 cm, die Tiefe von den Lippen bis zum Hinterkopf 21,5 cm. Das Weiße der Augen ist aufgerauht, wohl für einen Belag, dessen Bindemittel die noch sichtbaren roten Farbspuren veranlaßt hat. Ich verdanke diese Beschreibung, wie die Erlaubnis, den interessanten Kopf hier zum ersten Male veröffentlichen zu dürfen, der nie versagenden Güte Heinrich Schäfers.

[4]) Auch diese Kappe gehört zur Königstracht; sie wird übrigens nicht nur vom Könige, sondern auch von der Königin getragen; z. B. auf dem Specksteinrelief in Berlin; auf der Statuette der Königin (Mitt. der DOG. Nr. 52 S. 50; ÄZ. 52 [1914] S. 83 Abb. 18). Wie beim *ḫprš* ist

sei, auf der völlig unbewiesenen und meines Erachtens durchaus unrichtigen Voraussetzung auf, daß die kleinen dicht gesetzten Kreise des Sethoskopfes nichts anderes als »gekräuselte Haare« darstellen können.

Die für den *ḫprš* charakteristische Verzierung mit dicht aneinandergesetzten Kreisen findet sich übrigens gelegentlich auch einmal bei der unterägyptischen Krone, und zwar auf einem Relief der Kaiserzeit im Tempel von Kalabsche[1]. Die Krone ist blau und rot (wie diese Farben verteilt sind, läßt sich leider aus der Publikation nicht ersehen), die Kreise sind violett gemalt. Zweifellos sind hier die Verzierungen des *ḫprš* und seine blaue Farbe irrtümlich auf die unterägyptische »rote« Krone übertragen worden; aber ein solches Versehen wäre wohl auch einem späten Künstler nicht widerfahren, wenn er nicht auch in dem *ḫprš* eine Krone gesehen hätte. Oder will man ihm etwa zumuten, daß er die rote Krone für eine Perücke gehalten und mit stilisierten Löckchen ausgestattet habe?

Die merkwürdige Einbuchtung, die der »Stirnreifen« an den Schläfen aufweist (Abb. 2), sucht Borchardt so zu erklären, daß an dieser Stelle »die gekräuselten Haare wulstig vortretend den Reifen bedecken«. Aber gerade die der Einbuchtung nach unten folgende obere Randleiste zeigt deutlich, daß der Reifen nicht von den Haaren bedeckt wird. Sonst müßte doch die Randleiste verschwinden, anstatt sich am Rande der Einbuchtung fortzusetzen. Der Reifen wird in Wirklichkeit vor den Ohren unterbrochen; nur die obere Randleiste läuft an den Schläfen und dem Ohr weiter und verbindet den vorderen und hinteren breiten Teil des Reifens. Diese Unterbrechung des gesamten Reifens, durch die er in einen Stirnteil und einen Nackenteil zerfällt, erklärt sich wohl aus praktischen Gründen: der Kriegshelm ließ sich bei einem derartigen zweiteiligen Rand fester aufsetzen, als wenn er durch einen einheitlichen, in gleicher Breite fortlaufenden Metallstreifen abgeschlossen wäre; die schmalen Leisten an den Ohren gaben leichter jedem Druck nach und ermöglichten so ein festeres Anpassen des Reifens an die Kopfform. Wenn aber wirklich der *ḫprš* als eine hohe Perücke anzusehen wäre, so müßte doch wohl der goldene »Stirnreif« ein besonderes, selbständiges Schmuckstück sein, das mit der Haarfrisur nicht untrennbar verbunden ist, sondern nur ihren gelegentlichen Zierat bildet, wie etwa das mit dem Uräus gezierte Diadem, das der König häufig, z. B. auf dem Tempelrelief von Semne (Abb. 9), über der altertümlichen Löckchenperücke trägt. Das ist aber nicht der Fall: auch überall da, wo der *ḫprš* besonders abgebildet ist, z. B. in dem Schriftzeichen oder in der Abbildung Mariette, Denderah II 5, gehört der »Stirnreif«, untrennbar zu dem hohen Aufbau, sie bilden zusammen ein

---

auf dem farbigen Relief die eigentliche Kappe blau, der untere Abschlußreifen gelb (so auch auf der Statuette) gemalt, so daß wir auch für diese dieselben Materialien annehmen dürfen wie für jenen.

[1]) H. Gauthier, Le temple de Kalabchah Taf. XXXVII A und Text S. 116.

einziges Stück. So macht es auch diese enge Zusammengehörigkeit von »Stirnreif« und »Aufbau« wenig wahrscheinlich, daß in dieser Tracht eine Perücke zu sehen ist.

III.

Sowohl Borchardt in seiner Beweisführung, als auch Bissing in seiner Erwiderung haben den *ḫprš* nur an und für sich, gewissermaßen als archäologisches Objekt betrachtet und aus seiner äußeren Erscheinung seine Bedeutung und Form zu erschließen versucht. In beiden Untersuchungen wurde ganz außer acht gelassen, in welchem Zusammenhang er sonst vorkommt und wofür ihn die Ägypter selbst gehalten haben. Und hier zeigen zahlreiche literarische Zeugnisse ganz klar, daß er nichts anderes als eine Krone ist.

In dem der 18. Dynastie angehörigen Amonshymnus von Kairo (Papyrus 17 von Boulaq)[1] heißt es S. III Z. 3 und 4 in einem freilich nicht ganz sicheren Zusammenhang von Amon: [2] »die Doppelkrone, das *nmś*-Kopftuch, der *ḫprš*; mit schönem Antlitz, wenn er die *ꜣtf*-Krone empfängt« (geliebt von der oberägyptischen und unterägyptischen Königskrone usw.). Hier wird also der *ḫprš* neben der Doppelkrone, neben dem *nmś*-Kopftuch, das auch eine Art von königlichem Kopfschmuck ist, sowie im Zusammenhang mit der *ꜣtf*-Krone genannt. Und da sollte man denken, daß er eine Perücke ist, wo doch die Haartracht des Königs nirgends eine besondere Rolle spielt, ihr nirgends eine höhere Bedeutung beigemessen wird[3]?

Noch deutlicher tritt die Parallele zwischen dem *ḫprš* und den beiden Reichskronen und damit der Hinweis, daß auch jener eine Krone ist, in einer Stelle der in Abusimbel befindlichen Denkinschrift Ramses' II. auf den Besuch des Hethiterkönigs zutage. Darin heißt es[4] von dem König, daß er sei *nfr ḥr m ḫprš, śpd ḥr m šmꜥ-s*[5] *mḥ-s* »schön von Angesicht im *ḫprš*, schneidig (?) von Angesicht in der oberägyptischen und der unterägyptischen Krone«.

Eine ähnliche, noch ausführlichere Parallele zwischen den verschiedenen Königskronen und dem *ḫprš*, die leider durch einige Lücken unterbrochen ist, findet sich in einem Lobgesang auf Ramses III. in dem Pap. Turin 86, 1—3

[1]) Zuletzt veröffentlicht von Möller, Hieratische Lesestücke II 33.

[2]) Die Typen und entsprechen hier und auch anderwärts nicht den genauen Formen der Originalzeichen.

[3]) Man beachte dagegen, welch große Rolle in den ägyptischen Vorstellungen die verschiedenen Diademe und Kronen der Pharaonen spielen, die geradezu als göttliche Wesen gelten. Dies zeigen am besten die von Erman veröffentlichten »Hymnen an das Diadem der Pharaonen« (Abh. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1911, Abh. 1).

[4]) Rec. trav. 18, 161 Z. 3. — [5]) Zu diesen Namen der beiden Kronen vgl. Erman, Ägypt. Gramm.[3] § 186, 1; Sethe, ÄZ. 44 (1907). 20.

(ed. Pleyte-Rossi)[1]. Wie oft in ägyptischen Texten, knüpft sich an jeden Namen einer Krone ein besonderes Wortspiel. Die Verse lauten:

1.

2.

3. usw.

»Heil dir, wenn du erscheinst mit der weißen Krone (*ḥd·t*),
es wird hell (*ḥd*), wenn du den Himmel befährst;
Heil dir, wenn du erscheinst mit der Doppelkrone (*sḫm·tj*).
. . . .
Heil dir, wenn du erscheinst mit dem *nmś*-Kopftuch,
es eilen (*nmś*) zu dir die Menschen (mit den Worten): ,Preis, Preis [dir]'.
[Heil dir, wenn du erscheinst mit] dem *ḫprš*,
bei dem ersten Erscheinen des Rēʿ (*ḫʿʿ tpj n rʿ*)[2]« usw.

Auch aus dieser Stelle scheint mir ganz deutlich hervorzugehen, daß der *ḫprš*, mit dem der König erscheint, eine ähnliche, dem Herrscher eigentümliche »Kopfbedeckung« ist wie die bekannten Kronen, und daß er gleich diesen eine »Krone«, nach Sethe[2] die »Krone des Rēʿ«, und nicht etwa eine »Haartracht« ist.

Der Ausdruck *ḫʿj*, den der Ägypter hier anwendet, bedeutet bekanntlich: der König »erscheint« mit einer Krone, er ist mit ihr gekrönt. Er wird gebraucht vom Gekröntsein mit der »weißen«, mit der »roten« Krone, mit dem *nmś*-Kopftuch. Wir finden ihn in dieser Zusammenstellung auch in den Texten Mariette, Abydos I 25, wo es von Ramses II. heißt: »du bist gekrönt mit der weißen Krone«,

[1]) Dieses Beispiel und mehrere der folgenden verdanke ich den Sammlungen des »Wörterbuchs der ägyptischen Sprache«. Die Turiner Papyrus sind darin von Gardiner bearbeitet.

[2]) Sethe schlägt vor, an dieser sicher verderbten Stelle (*ḫʿʿ* muß auf alle Fälle in *ḫʿw* verbessert werden) den Ausdruck *ḫʿw n rʿ* »Krone des Rēʿ« zu erkennen, mit dem an mehreren der auf S. 69 zitierten Stellen geradezu der *ḫprš* bezeichnet wird.

»du bist gekrönt mit der *ȝtf*-Krone«; »du bist gekrönt mit dem *nmś*-Kopfputz«. Daß dann auch *ḫʿj m ḫprš* nichts anderes als »mit dem *ḫprš* gekrönt sein« und nicht etwa »mit einer Perücke erscheinen, mit ihr geschmückt sein« bedeuten kann, liegt auf der Hand.

In solchem Sinne findet sich diese Wortverbindung auch in der bekannten großen Turiner Inschrift, die die Thronbesteigung des Haremhab behandelt, Z. 20: »Da ging die Majestät dieses ehrwürdigen Gottes Amon, des Götterkönigs, aus dem Palaste heraus, sein Sohn vor ihm her, und er umarmte seine Schönheit *ḫʿw m ḫprš*, indem er mit dem *ḫprš* gekrönt war« usw.

Ebenso wird von Ramses III., der beim Minfeste, mit dem *ḫprš* geschmückt, in einer Sänfte getragen wird, in der über der Darstellung stehenden Inschrift gesagt: »der König zog aus auf einer Sänfte, indem er gekrönt war mit dem *ḫprš*, und die Hofbeamten vor ihm waren«; die Darstellung ist veröffentlicht Champollion, Monum. 209, die dazugehörige, von Sethe kollationierte Inschrift Champollion, Notices 733.

Und ganz ähnlich heißt es in dem Tempelrelief, Mariette, Abydos I 25, wo Isis zu dem kleinen, auf ihrem Arme sitzenden und mit dem *ḫprš* geschmückten Ramses spricht: »du bist aus mir hervorgegangen zu trefflichem Königtum , indem du gekrönt bist mit dem *ḫprš*.«

Würde wohl irgend jemand auf den Gedanken kommen, an einer dieser Stellen zu übersetzen, daß der König mit der Perücke gekrönt oder geschmückt war?

Wenn nun der König mit dem *ḫprš* »gekrönt« wird (*ḫʿj*), so ist es nur natürlich, wenn der *ḫprš* auch als *ḫʿw* (eine nominale Ableitung von *ḫʿj*), als eine »Krone« oder »Diadem« bezeichnet wird. So in der Darstellung auf der Spitze des Obelisken der Hatschepsut (LD. III 23), wo Amon der Königin den *ḫprš* aufs Haupt setzt und zu ihr die Worte spricht: »ich setze dein Diadem auf als König von Ober- und Unterägypten Kemarē ewiglich« und ebenso im Luksortempel (Mission XV Taf. 34), wo der falkenköpfige Horus und Amon dem knienden Amenophis III. den *ḫprš* aufsetzen mit den Worten: »ich setze dir dein Diadem auf für ewige Zeiten«.

Der *ḫprš* ist also ein *ḫʿw* »Diadem«, »Krone«, wie es die Doppelkrone auch ist; man vergleiche die den obigen Aussprüchen parallele Rede, die Amon an Amenophis III., dem die Doppelkrone aufgesetzt wird, richtet: »ich setze deine Krone auf dein Haupt für Millionen von Jahren«, Luksor, Miss. XV Taf. 19; vgl. auch ebenda Taf. 20 Fig. 71. Taf. 71 Fig. 75 u. ö.

Da der *ḫprš* somit unter den Begriff des *ḫʿw* »Diadem«, »Krone« fällt, so ist es nicht weiter verwunderlich, daß das Bild des *ḫprš* geradezu zur ideographischen

Schreibung des Wortes *ḫꜥw* »Krone« gebracht wird; z. B. auf einem Relief im Tempel Sethos' I. in Gurna, wo die Göttin *ꜣwś-ꜥꜣś* dem vor ihr knienden Könige, dem Rē-Ḥarachte, das Schriftzeichen »Leben« reicht, den [hieroglyph] aufsetzt und dazu die Worte sagt: [hieroglyphs] (sic) »ich setze dir die Krone (*ḫꜥw*) des Rēꜥ auf, damit du seine Zeit lebest, ich bin deine Mutter, die deine Schönheit geschaffen hat« (nach einer Abschrift Sethes). Oder will jemand hier vielleicht übersetzen: »ich setze dir die Perücke des Rēꜥ auf«? —

Daß übrigens an dieser Stelle [hieroglyph] *ḫꜥw* zu lesen ist, zeigen schon die nachgesetzten Pluralstriche, vor allem aber die folgende Stelle, wo dem Zeichen [hieroglyph] das phonetische Zeichen [hieroglyph] hinzugefügt ist: [hieroglyphs] »du hast die Krone des Rēꜥ empfangen, damit du das schwarze (Ägypten) und das rote Land beherrschest«, Mariette, Abydos I 30 als Beischrift zu einer Darstellung, in der Horus den König Sethos mit dem *ḫprš* krönt.

Man lese ferner die Beischrift auf einem Relief im Hathortempel von Abusimbel (Champollion, Mon. I Taf. 5, 1, verglichen mit einer Photographie Breasteds), wo Seth zu dem die Doppelkrone tragenden Könige sagt: [hieroglyphs] (so) »du setzest die Krone (oder »ich setze dir«?) auf dein Haupt wie (dein) Vater Amon-Rēꜥ«. Hier ist also die Doppelkrone als [hieroglyph] bezeichnet, also gewiß als *ḫꜥw* »Krone«.

IV.

Gleichsam bildliche Erläuterungen zu den dichterischen Zusammenstellungen der verschiedenen Königsdiademe, wie sie vornehmlich der Amonshymnus und der Lobgesang auf Ramses III. bietet, finden sich in mehreren Tempelreliefs. Besonders charakteristisch ist die Prozession der Kronen darbringenden Gottheiten in einer Darstellung im Tempel von Dendera (Mariette, Dendérah II 5). Wenn diese auch der römischen Kaiserzeit angehört, so geht ihre Vorlage doch gewiß in eine frühere Periode zurück und kann wohl mit jenen Hymnen in Vergleich gestellt werden. Der rechts stehenden Hathor von Dendera naht von links ein Zug von Gottheiten mit verschiedenen Gaben. An seiner Spitze schreitet der ibisköpfige Thout, der einen Kranz und ein [hieroglyph] trägt. Ihm folgen die acht Urwesen von Schmun-Hermupolis, die Götter mit Frosch-, die Göttinnen mit Schlangenköpfen. Es sind: die Göttin Naunet, die den Oberteil eines Sistrums, den Kopfputz der Hathor, darbringt; Gott Nun mit der oberägyptischen, die Ḥeḥet mit der unterägyptischen Krone; Gott Ḥeḥ trägt das *nmś*-Kopftuch, dann kommt die Keket mit dem *ḫprš*. Ihre Beischrift lautet: [hieroglyphs] »Keket, die den *ḫprš* der Hathor, der Herrin von Dendera gibt.« Der Anfang der zugehörigen Unterschrift ist leider zerstört; doch ersieht man aus den Worten: [hieroglyphs]

ḫpr m š »der im See entstanden ist«, daß es sich wieder um ein erklärendes Wortspiel mit dem Namen *ḫprš* handelt. — Den Schluß des Götterzuges bilden der Gott Keku mit der Doppelkrone, die Göttin Nenet mit dem Götterputz und endlich Nenu mit der *ȝtf*-Krone. Also alles Kopfputze, Kronen des Königs und der Götter! Und da sollte der *ḫprš* eine Ausnahme bilden und eine Perücke sein? Das wird kein unbefangener Beurteiler annehmen können.

Eine andere Zusammenstellung der verschiedenen Königskronen bietet das Mariette, Abydos I 25 veröffentlichte Relief aus Abydos, aus dessen Beischriften bereits oben einige für das Wesen des *ḫprš* wichtige Stellen angeführt worden sind. Hier sieht man rechts Isis, die den mit dem *ḫprš* geschmückten kleinen König auf dem Arme hält; ihr folgen vier Hathoren, die dem jungen Fürsten die Brust reichen. Abwechselnd trägt er die oberägyptische, die unterägyptische, die *ȝtf*-Krone und das *nmś*-Kopftuch auf dem Haupte. Durch die verschiedenen Kronen sollen gewiß verschiedene Eigenschaften des Königtums charakterisiert werden, und auch wenn die erläuternden Beischriften fehlen würden, würde der Parallelismus der Diademe ohne weiteres zeigen, daß der *ḫprš* den anderen Kronen gleichzuachten und wie diese eine Krone von besonderer Bedeutung (keine modische Perücke) ist.

Diesen Parallelen sei schließlich noch eine andersartige hinzugefügt. Unter den vielgestaltigen Kronen, die schon in alter Zeit von Göttern und Königen getragen werden, spielt der *ȝtf* eine hervorragende Rolle. Sein Hauptteil ist eine hohe, wohl aus Schilf zusammengebundene Mütze. An den Seiten sitzen zwei Straußenfedern, während er unten mit den Hörnern eines Schafbocks und mit Rindshörnern geschmückt ist[1]. Später wird vorn eine Sonne, gewöhnlich zwischen den Rindshörnern oder zwei Uräen, angebracht, während oben auf der Mütze häufig noch eine zweite Sonne sitzt (Abb. 11). Nicht selten ringeln sich noch sonnengeschmückte Schlangenpaare um die Bockshörner[2]. Diese phantastische alte Krone wird nun in zwei mir bekannten Fällen — Darstellung Ramses' III. in Bibân el-Mulûk (LD. III 215) und auf einem Denkstein im Pelizäus-Museum zu Hildesheim (Abb. 12) — in der Weise abgeändert, daß an Stelle der Schilfkrone der *ḫprš* tritt, der wie jene

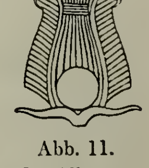


Abb. 11. Schilfkrone (nach Erman, Ägypt. Religion, 2. Aufl., S. 6).

[1]) Die älteste Form als Königskrone des Saḥurēʿ bei Borchardt, Grabdenkmal des Śaȝḥu-reʿ II Blatt 35. 37. 39.

[2]) Spätere Formen als Königskrone im N. R. LD. III 22—24. 49*a*. 51*b*. 57*b*. 132*n*. 147*b*. 178*a*. 211 u. ö. Als Krone des Chnum z. B. LD. III 122*b*. 183*b*; des Harsaphes LD. III 192*e*; des Sobek LD. III 114*h*; des Thoth LD. III 222*b*; des Osiris Mar. Abydos I 10*b*; der Mut LD. III 220. Drei Schilfkronen nebeneinander z. B. LD. III 91*h* (Amenophis IV.). 179 (Harachte) u. ö. Wenn Borchardt, Grabdenkmal des Śaȝḥureʿ II Text S. 50 die »Atef«-Krone als »Herrscherkrone des Osiris« bezeichnet, so wiederholt er einen häufigen Fehler und verwechselt den *ȝtf*, die oben beschriebene Schilfkrone, die auch von Osiris getragen werden kann, mit der eigentlichen Osiriskrone, deren Hauptteil die oberägyptische weiße Krone ist.

dieSonnenscheibe trägt. Voraussetzung für eine derartige Vertauschung ist, daß man auch den *ḫprš* für eine Krone hielt; denn es wäre völlig sinnlos gewesen, den *ḫprš* hier einzusetzen, ihn mit Straußenfedern usw. zu schmücken, wenn er, wie Borchardt annimmt, ein Haartoupet gewesen wäre.



Abb. 12. Bruchstück eines Denksteins Ramses' III. in Hildesheim (Pelizäus-Museum).

V.

Da der *ḫprš* zuerst im Anfang des Neuen Reichs auf den Denkmälern nachzuweisen ist, so hat man den gewiß naheliegenden Schluß gezogen, daß er auch erst in dieser Zeit in Ägypten aufgekommen ist, und daß er vielleicht gar wie manches andere, das uns in der ägyptischen Kultur nach der Hyksosvertreibung begegnet, einen fremden Ursprung hat und vielleicht irgendwie aus Asien nach Ägypten eingedrungen ist[1]. W. Max Müller ist sogar noch weiter gegangen und hat in einer geistvollen, Orient. Literaturzeitung 1908 S. 236 f. ausgeführten Vermutung den Namen *ḫprš* aus dem Semitischen zu erklären versucht. Er geht davon aus, daß *ḫprš* »eine absolut unägyptische Wortbildung« sei, und daß sich »solche Quadrilittera kaum belegen lassen können«. Dagegen »erhalte man, wenn man die vier Konsonanten semitisch liest, eine vollständig klare Etymologie: חפרש steht für חפה־ראש ‚Kopf-Bedeckung'«.

An und für sich ist nun wohl, wie mir auch Zimmern freundlichst bestätigt, eine solche Etymologie nicht unmöglich[3]. Bedenklich ist nur, daß ein solcher חפ(י)ר־(א)שׁ lautender Name für den »Helm« weder im Hebräischen noch im sonstigen Kanaanäischen, Aramäischen oder Babylonischen zu belegen ist. Ferner macht Zimmern darauf aufmerksam, daß das Verbum חפה im Hebräischen nicht speziell vom »Bedecken« des Kopfes mit einem Helme, sondern vielmehr vom »Verhüllen« des Hauptes zum Zeichen der Trauer gebraucht wird. Vielleicht könnte man als Analogon zu einer solchen Bezeichnung »Kopf-Bedeckung« für »Helm« gerade im Hebräischen die allerdings stark poetische Stelle Psalm 60, 9 = Psalm 108, 9 anführen, wo מָעוֹז־רֹאשׁ »Schutz(wehr) des Hauptes« als eine Be-

[1]) So meint Bénédite (Monum. Piot XIII 16), daß man den *ḫprš* betrachten müsse »comme importé ou créé sous l'influence d'un modèle venu d'Asie, ainsi que la cuirasse à écailles, le poignard recourbé (*khopesh*) et le char«. — [3]) Etwas vorzeitig ist diese doch recht unsichere Müllersche Erklärung in das Gesenius-Buhlsche Hebräische Wörterbuch übergegangen; s. daselbst unter חפה.

zeichnung für »Helm« erscheint. Nur ist es wenig wahrscheinlich, daß im gewöhnlichen alltäglichen Leben im Kanaanäischen ein solcher umschreibender Ausdruck für »Helm« üblich gewesen sei, der dann auch als Fremdwort ins Ägyptische übergegangen wäre.

Will man durchaus *ḫprš* aus dem Semitischen ableiten, so schlägt Zimmern vor, es mit dem assyrischen Verbum *apâru* in Zusammenhang zu bringen: »Im Assyrischen ist *apâru* der gewöhnliche technische Ausdruck für »die Kopfbedeckung anlegen«, so von der Königsmütze (*agû*), vom Helm (*ḫuljam*) für die Schlacht. Man sagt dabei *apâru rêša* »den Kopf bedecken« (mit etwas); vgl. die Beispiele bei Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 115 unter אפר. — Von diesem assyr. *apâru* als Term. techn. für »die Kopfbedeckung anlegen« ist sehr wahrscheinlich entlehnt das hebr. אֲפֵר 1. Kön. 20, 38. 41 (vgl. Zimmern, Akkadische Fremdwörter S. 36), das meist freilich als »Binde« (über den Augen) erklärt wird, aber wohl eher die Bedeutung »Helm« hat (so auch Haupt in der »Regenbogenbibel« zur Stelle »he disguised himself with a helmet on his brow — the fore-piece of the helmet projecting over his eyes«). Dem assyr. *apâru* liegt nun eine Wurzel غفر mit غ zugrunde[1], und dieses könnte im Westen sehr wohl als *ḫpr* auftreten. Es wäre also immerhin möglich, daß das ägypt. *ḫprš* auf ein *ḫpr-rš* und dieses auf ein *apār-rêši* zurückginge; es muß aber ausdrücklich betont werden, daß zwar *apâru rêša* »den Kopf (mit einem Turban, Helm oder ähnlichem) bedecken« eine gewöhnliche verbale Ausdrucksweise ist, daß aber eine substantivische Wortverbindung, wie etwa *apār-rêši* in der Bedeutung »Kopfbedeckung, Helm« nicht vorliegt.

Falls man sich daran stoßen sollte, *ḫprš* auf ein *ḫpr-rš* zurückzuführen, so denkt Zimmern an eine freilich noch entferntere Möglichkeit der Etymologie. Es könnte das auslautende *š* vielleicht dieselbe Endung *iš* sein, die möglicherweise als klein asiatisches (?), hethitisches (?) Element sich in mehreren eigenartigen hebräischen und assyrischen Appellativen und Ortsnamen findet, so in אֶלְגָּבִישׁ (vgl. assyr. *algamišu*, Name einer Steinart), חַלָּמִישׁ (Kiesel, harter Stein, assyr. *elmešu*, arab. خَلْبُوس Feuerstein), in Ortsnamen wie כַּרְכְּמִישׁ, כִּתְלִישׁ, תַּרְשִׁישׁ. Es würde also in *ḫprš* an ein dem Babylonischen oder sonstigen Semitischen entlehntes *ḫpr* »(Kopf)bedeckung« noch ein hethitisches *-š* getreten sein, wie auch in den sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabularen die hethitischen Wörter mehrfach mit dem gewöhnlichen babylonischen Ideogramm für das betreffende Wort, aber vermehrt um die Auslautsilbe *-aš* geschrieben werden. — Schließlich erinnert Zimmern daran, daß es nach Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I S. 25 im (keilschriftlichen) Hethitisch ein Wort *ḫo-op-par*, Var. *op-par*, also vermutlich *hoppar* für »eine Art Becher« geben soll. Bei dem engen Zusammenhang, der zwischen den Bezeichnungen für »Becher, Kelch« und denen für »Helm« mehrfach be-

[1]) Vgl. Delitzsch, Prolegomena S. 54; Nöldeke, ZDMG. 40, 720. Siehe auch Nöldeke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft S. 40.

steht — vgl. z. B. hebr. כּוֹבַע und קוֹבַע »Helm« und קֻבַּעַת »Kelch« — wäre es nicht undenkbar, daß dieses hethitische *hoppar* zugleich auch ein Wort für »Helm« wäre und daß das ägyptische *ḫprš* ein hethitisches *hoppar-aš* (mit der schon erwähnten Nominal- bzw. Kasusendung *-aš*) darstellte.

Man sieht, daß der Versuch W. Max Müllers *ḫprš* als חפי־ראש aus dem Semitischen zu erklären, nicht die einzige Möglichkeit einer Etymologie ist und daß sich ihr leicht noch andere Vermutungen anreihen lassen. Sie alle sind möglich, aber nicht recht wahrscheinlich. Gegen eine semitische oder sonstige Ableitung aus einer vorderasiatischen Fremdsprache spricht auch noch die ägyptische Orthographie [hieroglyphs] des Wortes. Wäre *ḫprš* im Ägyptischen fremd und erst in der Zeit der Hyksosvertreibung mit dem Gegenstande, den es bezeichnet, entlehnt, so würde man erwarten, daß es, wie andere Fremdwörter, in der sogenannten syllabischen Orthographie oder zum mindesten in einfachen Lautzeichen geschrieben wäre. Das ist aber nicht der Fall, das Wort hat ein rein ägyptisches Schriftgepräge.

Ist das Wort *ḫprš* aber ägyptisch, so bleibt freilich der von W. Max Müller beanstandete vierradikalige Stamm immerhin auffallend. Ursprüngliche, nicht abgeleitete, vierradikale Nomina sind im Ägyptischen nicht gerade häufig, und ihrer kleinen Zahl müßte dann auch notgedrungen die Wurzel *ḫprš* zugesellt werden.

VI.

Wenn nun das Wort *ḫprš* kein Fremdwort ist, so bleibt eigentlich kein Grund, weshalb man annehmen soll, daß diese Krone selbst aus der Fremde von den ägyptischen Königen eingeführt sein soll. Irgendeine ähnliche Form der Krone oder des Helmes können wir weder im Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends noch früher oder später in Vorderasien nachweisen[1]. So werden wir also auch für diese Kopfbedeckung selbst ägyptischen Ursprung annehmen müssen.

Es bleibt dann nur noch die Frage zu erörtern, in welche Zeit wir den Ursprung des *ḫprš* in Ägypten zu setzen haben. Vor dem Anfang des Neuen Reiches — auf diese Feststellung Bissings habe ich schon oben (S. 60) ausdrücklich hingewiesen — findet er sich auf den ägyptischen Denkmälern nicht. Aber soll er deshalb nicht doch schon früher existiert haben? Man bedenke, daß die Zahl der Tempel-, Grab- und sonstigen Reliefs von der Frühzeit bis zum Ende des Mittleren Reichs, auf denen wir den Pharao dargestellt finden, außerordentlich gering ist. Schlachtszenen, Darstellungen des Triumphzuges, der königlichen Ausfahrt, des Verkehrs mit seinen Frauen und Kindern, bei denen der Herrscher in den Bildern des Neuen Reiches mit dem [hieroglyph] abgebildet ist, fehlen in der älteren Zeit vollständig, und auch solche Opferhandlungen, bei denen er in der späteren Zeit den *ḫprš* trägt, sind unter den älteren Reliefs kaum vertreten.

[1]) Über die Formen vorderasiatischer (syrischer) Kopfbedeckungen und Helme vgl. Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik II 133 ff.

Recht groß ist allerdings die Zahl der Königsstatuen, die aus dem Alten und Mittleren Reiche erhalten sind. Auf ihnen ist der Herrscher am häufigsten mit dem *nmś*-Kopftuch, seltener mit der Perücke (ohne Krone), mit der weißen, der roten oder gar der Doppelkrone dargestellt. Die *ḫprš*-Krone fehlt. Aber wie selten kommt sie auch unter der überaus großen Zahl der Königsstatuen des Neuen Reiches vor. Ich habe keine Statistik der Königsstatuen aufgestellt, aber ich glaube wohl, daß wir uns bei dem geringen Prozentsatz von *ḫprš*-Kronen bei Königsstatuen des Neuen Reiches nicht wundern dürfen, daß die blaue Krone auch in der älteren Zeit bei den Statuen der Könige nicht nachzuweisen ist.

Gewiß ist es auffallend, daß unter den verschiedenen Stücken des Königsornates: den Kopftüchern, den Kronen, den Schlangen, Diademen, den Schurzen und Zeptern, die in den Särgen des Mittleren Reiches als zur Grabausrüstung des Pharao gehörig abgebildet sind[1], der *ḫprš* fehlt. Hier dürfte man ihn wohl erwarten, wenn er wirklich in älterer Zeit für die Königstracht schon die große Rolle spielte, die ihm in der Tat im Neuen Reiche zukommt. Aber ich glaube, daß auch dieses argumentum a silentio nicht allzuviel besagt, da auch noch andere nicht unwichtige Teile des Königsornates in diesen Bilderreihen nicht vertreten sind, z. B. die mannigfachen Götterkronen.

Angesichts der großen Bedeutung, die dem *ḫprš* nach den literarischen Nachrichten und den religiösen Tempeldarstellungen im Neuen Reiche zukommt, kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die blaue Krone keine späte Erfindung, keine etwa in der Zeit zwischen Mittlerem und Alten Reiche neu aufgekommene Königstracht, sondern vielmehr ein uraltes Erbstück der Pharaonen ist, das wir nur durch irgendwelchen Zufall erst verhältnismäßig spät kennenlernen. Ich kann mir nicht recht vorstellen, daß eine neumodische Kopfbedeckung, und nun gar noch eine aus dem Auslande entlehnte, bei der Krönung des Königs eine solche Rolle gespielt haben soll, wie es der *ḫprš* tatsächlich tut.

Ein sicherer Beweis für den altägyptischen Ursprung des *ḫprš* fehlt, und auch über die Art, wie er eigentlich beschaffen war, sind wir nicht ganz im klaren. Aber eines hat wohl diese Untersuchung endgültig dargetan: daß wir in ihm keine Perücke, sondern eine Königskrone zu sehen haben. Im Gegensatz zu der »weißen« und »roten« Krone des oberägyptischen und unterägyptischen Königs möge auch der *ḫprš* am besten nach seiner Farbe als die »blaue Krone« bezeichnet werden.

---

[1]) Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire (Cat. Gén. du Caire vol. 14) Taf. 54 und die betreffenden Textstellen.

Der Tote im Grabe.

(Altes Opferritual aus den Pyramidentexten.)

Von Adolf Rusch.

Aus den zahlreichen Opfertexten der Pyramiden schält sich leicht eine Gruppe heraus, die als Beispiel eines ganz primitiven Grabrituals Interesse erweckt. Dieser Gruppe gehören vier Texte an, die ich im folgenden nur mit ihrer Ziffer bezeichne:

1. 1002 —1003 3. 1877c—1881
2. 1046 —1047 4. 1747 —1748

Die Vergleichung dieser vier Texte ergibt folgenden gemeinsamen Inhalt: Der Tote wird aufgefordert, sich von seiner linken Seite zu erheben und sich auf seine rechte Seite zu legen, um irgendein Opfer in Empfang zu nehmen.

Der Tote wird in der zweiten Person angeredet als »mein Vater« (1—3); auch in 4 taucht dieselbe Anrede wieder auf[1] (freilich ist der Zusammenhang, wie wir später sehen, gestört). In 1 und 2 setzt P noch zu dieser Anrede »Osiris« hinzu; da aber in 1 und 2 sowohl M als N und außerdem 3 diesen Zusatz nicht haben, so ist unzweifelhaft der Zusatz sekundär.

Der Rezitierende wird in 2 und 3 als »*ich bin dein Sohn, dein Erbe*« bezeichnet, während 1 und 4 es nicht ausdrücklich hervorheben, daß der Rezitierende der Sohn des Toten ist.

Daß der Tote sich umdrehen soll, ist allen vier Texten gemeinsam; anschaulich schildern die Texte, wie der Tote sich von der linken Seite, auf der er liegt, erheben soll, um sich auf die rechte Seite zu legen. Nur weichen die Texte etwas in der Wahl der Ausdrücke ab: das »sich erheben« drücken 1, 3 und 4[2] mit dem Verb: [Hieroglyphen] aus; 2 gebraucht statt dessen: [Hieroglyphen]; Konstruiert werden diese Verbe in allen vier Fällen mit der Präposition [Hieroglyphe], die ebenfalls bei dem Verb »*lege dich hin*«, angewendet wird[3]. Für das »Hinlegen« benutzen 1, 2 und 4 das Verb [Hieroglyphen], während 3 [Hieroglyphen] »*sich stützen*« an-

---

[1]) 1748: *gewaschen wird dein Arm mit dem frischen Wasser* [Hieroglyphen]; die Konjektur [Hieroglyphen] (*das ich dir gegeben habe, mein Vater Osiris*) ist unabweislich.

[2]) 4 läßt [Hieroglyphe] fort.

[3]) Wie alle Präpositionen gibt auch [Hieroglyphe] keinen Richtungsbegriff, sondern nur eine Beziehungsart zum Substantiv; also bedeutet im ersten Falle [Hieroglyphe] *von auf — weg*, im zweiten Falle *auf — hin.*

wendet[1]. Über den Sinn dieser Handlung kann kein Zweifel sein: Der Tote soll nicht etwa aufstehen, sondern sich nur etwas von seiner linken Seite erheben (gewissermaßen »lüften«), um sich auf die andere Seite legen zu können. Die Beschreibung des Umdrehens ist überaus exakt und zeugt für eine sehr scharfe Beobachtung der Handlung des Umdrehens und gibt uns damit einen neuen Beweis für die Anschaulichkeit des ägyptischen Denkens. Der Tote liegt also im Sarge (oder was auf dasselbe hinauskommt: in der engen Grabgrube), und zwar auf der linken Seite; der Opferer kommt von rechts; um die Opfer entgegen nehmen zu können, muß der Tote sich nach dem Opferer umdrehen, verläßt aber den Sarg nicht. Wir haben also in diesen Texten ganz primitive Anschauungen: der Tote im Grabe nimmt Speise und Trank zu sich; sein Sohn nähert sich ihm und bringt ihm Opfer dar[2].

Natürlich ist dieser Text vorosirianisch (wir sahen schon vorher, daß selbst die Form des Textes das bestätigt). Doch läßt sich die Zeit des Textes vielleicht noch genauer bestimmen: der Tote liegt nach unserem Ritual im Sarge auf der linken Seite, der Sohn kommt von der rechten; nehmen wir also an[3]: der Tote schaut nach Westen, der Sohn kommt von Osten; der Körper hat also Südnordrichtung. Damit stimmen nun (für die vor- und frühdynastische Zeit) die Ausgrabungsbefunde vortrefflich überein: der Tote liegt mit verschwindenden Ausnahmen in der Regel auf der linken Seite[4]; die Richtung ist überwiegend die Südnordrichtung, das Gesicht nach Westen gerichtet. (Bei Reisner in 75 Fällen von 80; bei Junker 102 mit dem Gesicht nach Westen,

---

[1]) Die Ausdrücke für *rechts* sind in den vier Texten folgende:

1 und 2 P: (in 2 zerstört) 3 N und 4 M und N:

M:

N:

[2]) Die Pflicht des Sohnes, für den Leichnam seines Vaters zu sorgen, ist also, was ja selbstverständlich ist, *vor*osirisch. Ja, so wird auch das Verhältnis des Horus zu seinem Vater Osiris zu erklären sein: wie jeder Tote, brauchte auch Osiris für seinen Totenkult einen Sohn. So beruht denn die Verbindung des Horus mit Osiris, besonders in den Ritualen der Pyramidentexte, einzig und allein darauf, daß Horus für den toten Osiris sorgt, und zwar zunächst durch die Totenfürsorge und dann durch die Bestrafung der Feinde, die Osiris getötet haben. Daß gerade Horus zum Sohn des Osiris gemacht wurde, mag darauf beruhen (vielleicht liegen auch lokale Gründe vor), daß man eine jugendliche Gottheit brauchte, und daß sich als solche leicht der jugendliche Horus in seiner Erscheinungsform als Kind (als aufgehende Sonne) darbot. Für die Rache brauchte man dann nur den Kampf des *Sonnengottes Horus* mit *seinen* Feinden, der sicher uralt ist, in den Kampf des *Osirissohnes* Horus mit den Feinden *seines Vaters* umzufrisieren. — Wenn eine spätere Zeit Seth mit Apophis identifiziert, so ist das ein unbewußtes Nachfühlen der Herkunft dieser Sage.

[3]) Denn wenn man den Toten auf die linke Seite legt, obwohl es doch des Opfers wegen bequemer wäre, ihn auf die rechte Seite zu legen, so muß man dafür einen bestimmten Grund haben. — [4]) Junker, Bericht über die Grabungen bei Turah, S. 27, und Naga ed-Dêr, Reisner I 88, und besonders Mace II 31, wo eine Vergleichung der meisten Ausgrabungsbefunde angestellt wird.

89 nach Osten[1]. Auch stimmt dazu eine mündliche Mitteilung Möllers auf Grund seiner Ausgrabungsberichte). Nun wird (wie Mace konstatiert) von der vierten Dynastie an die Richtung der Leiche geändert: jetzt wird die Regel: Kopf nach Norden, Gesicht nach Osten; der Tote liegt noch auf der linken Seite, aber die Gesichtsrichtung ist geändert[2] (so bleibt es auch bis ins MR hinein [vgl. die Augen auf der linken Seite der Särge], wo die Seitenlage von der Rückenlage abgelöst wird)[3]. So werden auch die Leichen der Pyramidenkönige gelegen haben; denn Genaues darüber habe ich weder in Publikationen noch durch persönliche Erkundigungen erfahren können. Daß aber die Köpfe im Norden lagen, wird daraus wahrscheinlich, daß die Dekoration der Stirnwand der Sargkammer von Norden nach Süden verläuft.

Da so die Lage der Pyramidenkönige nicht mehr mit den Voraussetzungen unseres Rituals übereinstimmt, so sind unsere Texte vor diesen Dynastien verfaßt, gehören also in den frühdynastischen Kult hinein[4]. Ja wahrscheinlich ist die Umdrehung der Leiche in der vierten Dynastie gerade darauf zurückzuführen, daß man dem Toten das Umdrehen nach der Ostseite (von der der Opferer kam) ersparen wollte; denn daß dies Umdrehen den Leuten Kopfzerbrechen verursacht hat, beweisen ja unsere Texte.

Daß diese Texte auf eine längere Überlieferung zurückblicken, zeigt auch die weitere Analyse der Texte. Wir haben vorher noch nicht den Wortlaut der Opfer, die der Tote entgegennehmen soll, im einzelnen untersucht. Text 1 macht das Opfer abhängig von dem Verb , indem er fortfährt: *zu deinem frischen Wasser* und *zu deinem frischen Brot*; Text 2: *nimm dein Brot entgegen, das ich dir gebe*, Text 4 hat zwar auch das Wasser (wie in 1), wenn auch in der Form des Reinigungswassers, den Haupttext aber bildet wie in Text 3 ein Erntetext:

4:

3:

Erntetexte kommen nun auch außerhalb unseres Textes vor. Abzusehen ist dabei von den Texten, in denen dem Toten im Jᵓrwfeld geerntet wird (874 N), oder, was wohl die bessere Lesart ist, der Tote selbst im Jᵓrwfeld erntet

[1]) Daß Junker eine so große Zahl von Leichen fand, die nach Osten blicken, hat wohl darin seinen Grund, daß die Regel, den Toten nach Westen blicken zu lassen, bei Grabanlagen auf dem Westufer entstanden sein mag und erst auf das Ostufer übertragen wurde. Übrigens ist bei anderen Friedhöfen des Ostufers die Westlage des Gesichts die überwiegende Regel.

[2]) Vgl. auch Petrie, Medum S. 21; Schäfer, Priestergräber S. 5; Peet and Loat Cemeteries of Abydos, III S. 10. Reisner, Zeitschrift für ägypt. Sprache 48, 113. — [3]) Noch mehrmals wechselt die Richtung der Leiche im Laufe der Zeiten: Schäfer, Priestergräber 2 und 113.

[4]) Außerdem paßt ja auch die Hockerstellung der Leichen besser zu der ausführlichen Beschreibung, wie sich der Tote umdreht, als die ausgestreckte Lage.

(874 M, vgl. 2070)[1]; wir haben es in unseren Texten nur mit einem Ernten auf Erden zu tun. In 760 und 1388 ist es, wie in unseren Texten 3 und 4 der Sohn, der für den Vater erntet:

760*a*: *dein Sohn steht auf deinem Thron, ausgestattet mit deiner Macht,*

b: *er tut, was du früher tatest nach dem Befehl des Rᶜ*

c: [hieroglyphs]

1388: [hieroglyphs].

Der Sohn (d. h. der regierende König) erntet zugunsten seines toten Vaters; was fängt er nun da mit der Ernte an? Auf diese Frage antwortet (in inhaltlicher Übereinstimmung mit unseren Texten 3 und 4) 657:

[hieroglyphs]

[hieroglyphs]

[hieroglyphs]; also Festopfer werden dem Toten davon bereitet[2].

Ist nun unserem Texte die Fassung von 1 und 2 (Opfer an Brot und Wasser) oder der Erntetext eigen? Schon bei flüchtiger Betrachtung scheint die Fassung von 1 und 2 die bessere, zumal Text 1 in seiner Parallelität der beiden Opferformeln einen vorzüglichen Eindruck macht. Außerdem kann der »Erntetext« den Toten nicht regelmäßig mit Speise und Trank versorgen, sondern nur zu gewissen Festen[3], während unser Text doch von regelmäßiger Darbringung von Speise und Trank zu reden scheint. Dann aber wird der Sohn in den Erntetexten nicht in der ersten Person redend eingeführt, sondern in der dritten Person (760; 1388; 657 gebraucht das Passiv: *dir wird geerntet*), während der Opferer in unseren Texten in der »Ich«-Form redet. Ferner scheint in dem Erntetexte der Tote im Himmel oder in der Unterwelt zu sein (vgl. 760); sein Sohn dagegen ist auf der Erde. Demnach ist der Erntetext aus unserem Texte auszuscheiden. Und auch der Anfang des Erntetextrituals läßt sich ermitteln: 1387 (leider ist vorher eine Lücke) [hieroglyphs] [hieroglyphs]; dies [hieroglyphs] bedeutet zwar auch ein Umdrehen, aber nicht des Körpers zur Entgegennahme

[1]) Dazu gehört auch 1950: auch hier ist von einem Ernten im Jenseits die Rede; denn der Tote hat seinen Sitz im [hieroglyphs] (vgl. 873*c*).

[2]) So auch im Harhotep C 221/222; wo nach einem Opfertext steht: *ich ernte dir Nordgetreide, ich schneide dir Gerste, ich mache dir davon die Speise, ich veranstalte dir davon deine Monats- und Halbmonatsfeste.*

[3]) Dieser Erntetext mag kultisch daraus entstanden sein, daß von der Ernte der regierende König ursprünglich einen Teil dem verstorbenen König, seinen Vater, zu weihen hatte. Daß die Ernteopfer für Feste bestimmt waren, zeigen auch Dendera: Osiristempel (am 20. Tybi) Mar., Dend. IV 37/62—63. Rec. IV 24—25 Edfu I 384 am Pachonfest. Rochm. I 384. Brugsch, Thes. 1395, Medinet Habu: am Feste des Min (vgl. Chhamp., Mon. 162; 214).

des Opfers, sondern des Gesichts, um nach seinem Hause zu *sehen*[1], daß dort nach seinem Tode alles in Ordnung ist: *der Sohn hat seinen Sitz eingenommen und tut, was er selbst vorher getan hat* (760). Und so hat denn auch unser Text 3 vor dem Erntetext: .

Daß dieser Erntetext, der mit dem *Wende dich um, um zu sehen* begann, mit unserem Text (*drehe dich um, um das Opfer entgegenzunehmen*) leicht zusammengeworfen wurde, ist verständlich[2].

So hätten wir zwei »Sohntexte« voneinander geschieden. Aber noch ein dritter »Sohntext« ist mit unserem Texte zusammengebracht. Am reinsten scheint unser Text in 1 erhalten zu sein; daher ist es am leichtesten, *ihn* aus seiner Umgebung zu lösen. Text 1 ist als Anfang vor einen andern Text gesetzt, der mit 1004*b* beginnt. Schon rein äußerlich kann man dies erkennen. Denn dieser Text kehrt 1972—1986 ohne unsern Text wieder und bei Harhotep erscheint derselbe Text zweimal A II 72 ff. und C II 295 ff., beide Male ohne unsern Text und ohne 1004*a*: *o mein Vater*; 1004*a* ist also rein äußerlich zum Zweck der Verknüpfung mit unserm Text wiederholt. Das äußere Kriterium wird durch den Inhalt des angefügten neuen Textes bestätigt: Osiris wird dadurch von den Toten erweckt, daß man vor ihm die Taten seines Sohnes Horus rezitiert: 1007*a*—*c*[3].

---

[1]) Daß diese Interpretation die richtige ist, beweisen folgende Stellen:

818: , *das dir der König* (= dein Sohn) *dargebracht* hat,

1568*a*: (P)

186*b*: (W).

[2]) In dieser Vermischung lebt denn auch unser Text in der Nachzeit fort: TB. Naville 152, 9—10; 169, 2—3. Andere Anklänge an unseren Text s. auch S. 81, Anm. 1.

[3]) Dieser Text gehört zu einer sehr weitverzweigten Textgruppe, die — zum Teil sehr ausführlich — alle dieses Thema behandeln; ich zitiere Ausschnitte aus 575—582:

575*a*: *o Osiris* (*das ist* (T)): *Ḥr kommt um dich zu umarmen*,

578*c*: *ihn hat dein Sohn Ḥr geschlagen*,

581*a*: *Ḥr hat Seth ergriffen und ihn unter dich gelegt* (ein in diesen Texten ständig wiederkehrender Gedanke),

(= 591*a* und 618*a*) 582*c*: (das scheint mir der Hauptinhalt der Texte, weswegen ich sie als *nḏ*-Texte bezeichnen möchte)

oder: 587*b*: . . . .

Zu dieser Gruppe gehören 14 größere Texte, von 575—592; 609—653; 765—767 (und 24—25); 1627—1637; 1830—1832; 1853—1859. In 1007 beginnt auch dieser Text mit der Aufforderung: *stehe auf und sieh, was dein Sohn dir tat* beginnt; das mag aus den vorher besprochenen Erntetexten (vgl. 1879*a*) hineingenommen sein, da in keinem der in der Anmerkung zitierten Paralleltexte diese Wendung wiederkehrt.

Dieser Text ist so rein aus der Osirissage zu verstehen, während unsere Texte ganz vorosirisch sind.

Wir haben also in dieser Untersuchung drei »Sohntexte« gegeneinander absondern können:

1. *unsere Texte:* der Sohn als Kultvollzieher für den Vater (der Sohn spricht in der ersten Person),
2. *die Erntetexte:* der lebende König bringt zu gewissen Festen seinem toten Vater Ernteopfer dar (vom Sohn wird in der dritten Person gesprochen),
3. *Horus als nḏ·tj seines Vaters* (vom Sohn wird auch hier in der dritten Person gesprochen).

Text 1 läßt sich also ganz klar von dem folgenden Texte abschälen. In den anderen Texten lassen sich die Anwüchse so leicht abstreifen, daß ein näheres Eingehen überflüssig wäre. Nur mag uns eine flüchtige Analyse von Text 4 zeigen, wie verworren Pyramidentexte sein können.

1. 1747*a*: eine Auferstehungsformel,
2. 1747*b*—1748*c*: unser Text, vermischt mit dem Ernte- und Festtext,
3. 1749*a*: der Tote wird zum Schakalgott (vgl. ÄZ. Bd. 48, 123 ff.),
4. 1749*b*—1751*a*: dem Toten wird eine Stufenleiter zum Himmel errichtet, damit er zum Himmel emporsteigen kann; dort sitzt er zwischen den beiden Göttern (Schu und Tefnut) und richtet (dieser Text ist wahrscheinlich mit dem Text C in ÄZ. 48, 127 verwandt),
5. 1751*b*—Schluß: der Tote erhält zwei Ruder und rudert über irgendeinen See oder ein Meer.

Also fünf grundverschiedene Texte sind hier vereint, die sämtlich ganz verschiedenen Anschauungen entsprechen.

Wie in unseren Text fremde Elemente hineingekommen sind, so ist auch anderseits unser Text selbst als Fremdkörper in andere Texte eingedrungen.

a) 730. Der Tote befindet sich im Himmel; in diesem Zusammenhang wird unser Vers:

benutzt, um den Toten auf dem Throne Platz nehmen zu lassen, wie der folgende

Vers deutlich zeigt: *es bleibe dein Sitz unter den Göttern, Rᶜ möge dein Gesicht auf seinen Arm stützen*[1].

b) 2182. Hier folgt auf den Text [hieroglyphs] der Vers: [hieroglyphs]: vom folgenden sind zwei Zeilen zerstört; dann folgt ein Sterntext. Der Text mit *šꜣk* kann sich zwar auf den Toten im Sarg beziehen, aber sonst ist von unserm Text in 2182 ff. nichts zu finden.

Die Analyse unseres Textes hat uns zweierlei gezeigt: einmal, wie klar und anschaulich der Text in seiner ursprünglichen Form gefaßt war; dann aber, wie wenig Verständnis von seinem Sinn diejenigen gehabt haben, die ihn im Totenkult der Pyramiden rezitierten, oder diejenigen, die die Vorlagen für die Pyramidendekoration zusammenstellten; paßte doch die Lage der Leiche nicht mehr zu den Voraussetzungen unseres Rituals. Ein deutlicher Beweis, wie lange diese Rituale im Gebrauch gewesen sein mögen, ehe die Pyramiden gebaut wurden.

Ein Onkel Amenophis' IV. Hoherpriester von Heliopolis?

Von Hermann Kees.

Borchardt hat ÄZ. 44 S. 97 versucht, einen Bruder der Königin Teje namens [hieroglyphs], der zweiter Prophet des Amon war, auch als Hohenpriester von Heliopolis nachzuweisen. Er schließt dies aus der Titulatur auf seiner unter Amenophis III. datierten Statue im Turiner Museum, deren Inschrift Maspero Rec. de trav. III 126 veröffentlicht hat[3]. *ᶜꜣ-nn* nennt sich dort u. a. [hieroglyphs]. Nun ist es an sich unwahr-

[1]) Eine ganz ähnliche Weiterbildung dieses Verses zeigen von späteren Texten: TB. c 68, 12—14 und Lacau, Rec. des trav. 30, 191 und 32, 86. Übrigens scheint der mit der letzten Stelle im Zusammenhang stehende Text auf Seite 83 uns zu zeigen, wie diese Weiterbildung zu erklären sein mag; wenn es dort heißt: [hieroglyphs], so entspricht dies einer späteren Anschauung: Der Tote ist nicht mehr — an sein enges Grab gebunden — gezwungen, auf der Seite liegend, das Opfer entgegenzunehmen, sondern er hat soviel Bewegungsfreiheit, daß er sich zum Essen hinsetzen kann.

[2]) Man beachte den Wechsel von rechts und links gegenüber unseren Texten.

[3]) Die Wiedergabe bei Brugsch, Ägyptologie S. 320 [hieroglyphs] (sic) scheint auf einem Fehler zu beruhen.

scheinlich, daß ein Mann gleichzeitig Priester in so weit entfernten Städten wie Theben und Heliopolis war. Zudem hat Borchardt übersehen, daß der alte Titel *wr-mꜢꜢ* im neuen Reich nicht mehr auf Heliopolis beschränkt war[1]. Mit der Ausbreitung der heliopolitanischen Sonnenlehre auf die oberägyptischen Kulte — die entscheidende Periode liegt wohl schon im mittleren Reich — haben die Filialen des Rekultes auch die heliopolitanischen Titel übernommen: Nicht erst in Tell Amarna nennt sich der Hohepriester des Aton *wr-mꜢꜢ*, gerade in Theben ist der Titel seit Anfang der 18. Dynastie zu belegen. Das älteste Beispiel dafür dürfte nach Ausweis des Berl. Wb. Rechmire sein, der sich   nennt, auch Chaemhet ist unter Amenophis III.   (Mém. Mission I 121); es führen ihn weiter die Repriester in This[2]. Für die thebanischen Verhältnisse ist namentlich das Auftreten im nahen Hermonthis wichtig, das schon durch seine Benennung als das »oberägyptische On« eng mit Heliopolis verbunden ist. Auf den Rekult in Hermonthis hat Legrain mehrfach hingewiesen und gezeigt, daß dort zur Zeit Amenophis IV. ein Atontempel stand[3]. Da nun *ꜥꜢ-nn* sich in der in Frage stehenden Titulatur auch ausdrücklich Priester in Hermonthis nennt, so scheint mir zweifellos, daß auch der Titel   nach Hermonthis gehört und nicht nach Heliopolis. *ḥt-śr* bedeutet eben nur noch das Haus des Sonnengottes, und es ist zu beachten, daß der Hohepriester von Heliopolis schon im alten Reich in der Regel seinem Titel *wr-mꜢꜢ* die präzisere Bezeichnung »von On« beifügt[4].

Unsere Stelle zeigt damit, daß genau wie es in Karnak der Fall war[5], auch in Hermonthis der heliopolitanische Rekult schon unter Amenophis III. blühte, nur daß er in dieser Zeit noch nicht die exklusiven Formen der Atonsekte unter Amenophis IV. angenommen hat: noch kann sein Priestertum ein Amonspriester im Nebenamt verwalten. Auch Amon war ja damals schon lange in der Theologie ganz zum Himmelsgott geworden. Das Verhältnis bleibt auch bezeichnenderweise nach dem Siege der Amonspriester so; in der Folgezeit be-

[1]) Dieselbe Erscheinung auch bei andern hohenpriesterlichen Titeln: Den Filialkult des memphitischen Ptah in Karnak üben Amonspriester mit dem Titel des Hohenpriesters von Memphis aus: Bk-n-ḫnśw unter Ramses II. ist auf seiner Kairoer Statue neben seinem Hauptamt als Hoherpriester des Amon . Zwei weitere Hohepriester des Amon mit diesem Titel führt Stolk, Ptah S. 38 nach Champ. Not. I 847 und LD. Text III 254, an. Vgl. auch die Bemerkungen Gardiners ÄZ. 47 S. 91 Anm. 4 zum Titel .

[2]) Vgl. die Titelreihe des   (Merneptah I.) in seinem Grab bei Meschêch (eig. Abschrift) .

[3]) Rec. de trav. XXIII 62; Annal. du Serv. IV 147. — [4]) Petrie, Medum 8 (Rahotep); andere bei Murray, Index of names and titles XIX. — [5]) Maspero, Histoire ancienne II 316.

gegnet der Titel *wr-mꜣꜣ* des Re nach Ausweis der Sammlungen des Berl. Wb. durchweg bei Amonspriestern, nicht wenige Hohepriester des Amon führen ihn nebenbei. Außer dem schon erwähnten *Bk-n-ḫnśw* sei genannt: *Nb-wnnf* unter Ramses II., der sich in seinem Grabe (Wb. Abschrift Sethe) nennt; weiter L. D. III 237 e . Es ist mir nach dem Beispiel des *ꜥꜣ-nn* wahrscheinlich, daß auch diese Titel sich auf den Rekult in Hermonthis beziehen, und daß die Bezeichnung »in Theben« auch Hermonthis mitumfaßt. Darin könnte der Grund liegen, warum Beispiele mit der genauen Angabe *wr-mꜣꜣ* »im oberägyptischen On« selten sind. Ich kenne nur zwei Stellen der Spätzeit: (Guide to the third and fourth egypt. rooms S. 85) aus Dyn. 26 und aus derselben Zeit auf der Kairoer Statue 36975 des Amonspriesters Psammetich (Wb.). Nach alledem ist es mir nicht unwahrscheinlich, daß der Einfluß der heliopolitanischen Sonnenlehre nach Theben speziell über Hermonthis gekommen ist. Um das genau festlegen zu können, fehlen allerdings die ausschlaggebenden Quellen des mittleren Reiches.

Kindred Semito-Egyptian Words.

(New Series.)

(Continued from Vol. 51 pp. 110—121)[1].

By Aaron Ember.

101. *nb* (נב) "lord, master", Copt. ⲛⲏⲃ: نَابٌ (*nâb*), pl. أَنْيَابٌ (*ʾaniâb*) "chief of a tribe[2]".

[1]) Nearly all the material of this paper has been carefully gone over by Professors Sethe and Littmann. At various times during the last twelve months I have submitted to these two eminent scholars lists of new Semito-Egyptian words, and each time my manuscript was returned to me amply annotated with very suggestive and illuminating remarks. It is with great pleasure, therefore, that I take here the opportunity to express my indebtedness to both of them. I am under obligation to Professors Sethe and Littmann also for several very plausible combinations of Semitic and Egyptian words, for which I have given to them due credit in the body of the work. I have taken the liberty of quoting some of their remarks and suggestions in the notes to this paper. I sincerely hope that other scholars (besides Erman, Sethe, Littmann and Max Müller) will begin to take a greater interest in the investigation of the relationship which subsists between Egyptian and the Semitic languages (more correctly I should say *and the other Semitic languages*). It is a field of investigation of the highest importance both to Egyptian and Semitic. At present the investigation is still in its early stages.

[2]) Lisân el-ʿArab II 275 نَابُ القوم سيدهم وَأَنْيَابُ القوم سيد القوم وكبيرهم. It is possible that the word نائب *nâʾib* "lieutenant, substitute, vicegerent" is ultimately connected with this نَابٌ.

102. *ḥtp* (חתפ) "to set (the sun), alight, rest, be completed, be satisfied; peace, rest": حتف "death[1]". In the Egyptian *ḥtp* we see the original meaning of the Arabic stem حتف.

103. *km* (כם) "black", Copt. ⲕⲁⲙⲉ: Syr. and Talmudic אכם "to be black", Syr. *ʾukkâmâ*, Talmudic אִיכָּם and אִיכָּמָא "black[1]". Eg. *km-t* (pronounced *Kêmet*, Copt. ⲕⲏⲙⲉ) "Egypt", originally "the black land", is, therefore, etymologically connected with the Sem. stem אכם.

104. *pꜣḳ-t* (פאקת) "a kind of fine linen": فَرْق "flax[3]".—The Eg. word is usually transliterated *pḳ-t*, but according to Prof. Sethe it is to be read *pꜣḳ-t*.

105. *s* (ז)[4] "man", Copt. ⲥⲁ; *s-t* (זת) "woman" (cf. Copt. ⲥϩⲓⲙⲉ = *s-t ḥm-t*): ذو (= Heb. זֶה) "the (man) of", ذَاتُ (= Heb. זאת) "the (woman) of" (Sethe).—The Coptic prefix ⲥⲁ, the etymological equivalent of Eg. *s* "man", is employed in a similar way as Arab. ذو, e. g. ⲥⲁⲛ̄ϣⲁϫⲉ "a loquacious person" (= ذو كلام), ⲥⲁⲛ̄ⲁϥ "butcher", ⲥⲁⲛ̄ⲛⲉϩ "oil dealer", etc. Compare with these expressions Arab. ذو مال, ذو عقل, etc.

106. *ꜣʿʿ* [hieroglyphs] (אעע) "to harm, to do evil" (Untersuchungen IV 107): Heb. רעע "to be evil, bad, hurtful[5]".

107. *šnʿ* (שנע) "to ward off, repel": شَنِعَ "to despise, to find any one ugly or repulsive"; شَنُعَ "to be ugly, repulsive"; شَنْع "abomination". Cf. English "repel" and "repulsive".

108. *ḏbꜣ* (צבא or גבא) "to restore, recompense", Copt. ⲧⲱⲱⲃⲉ: جَبَرَ "to set (a broken bone), restore any one's business"; Dozy I 170, col. I below جَبَرَ كَسْرَهُ "rétablir une personne dans l'état où elle était auparavant, la dédommager des pertes qu'elle a faites"; ibid. col. 2 جَبَرَ "rendre, restituer"; ibid. 171, col. 1 جَبِيرَة "dédommagement, indemnité, argent qu'on donne à quelqu'un pour le dédommager de la perte qu'il a faite." For Eg. *ḏ* = ج cf. *ḏnḥ* "wing" = جَنَاح, *nḏr* "carpenter" = نَجَّار, *mḏꜣ-t* "scroll" = מְגִלָּה, *ḏšr* = جسر (*ÄZ.* 51, 120, no. 99), etc.; see also next number.

109. *ḏdꜣ* (צדא or גדא) "fat": גדל "to grow or become big, strong", גָּדוֹל "big, great", جدل "to grow, become strong, ripen (grain); also *to melt fat.*" With reference to this combination Prof. Sethe wrote to me: "lautlich keine Be-

[1]) Prof. Littmann believes that there is no doubt that this combination is correct. — [2]) Prof. Littmann: "This etymology I found myself a good many years ago, and I have often spoken of it in my lectures. I think it is correct". — [3]) Prof. Littmann: "Very likely. But perhaps this is a very old loan-word either in Egyptian, or—which is more likely—in Arabic. However, that would lead us to a time when the word was still *prḳ-t*!!" — [4]) Eg. *s* corresponds with one or two exceptions always to Heb. ז, or to Arab. ذ and ز, e. g. *sꜣb* "jackal" = זְאֵב ذِئْب, *nsr-t* "diadem" = נֵזֶר, *bḥs* "calf" = بَحْزَج, *ḥsj* "to be miserable, contemptible" = خَزِيَ, خِزْي, *sbꜣ* "to play on the flute" = زَمْر, etc.

[5]) Prof. Sethe: »Die Gleichung ist wahrscheinlich, weil das hebräische Wort gerade auch vom Auge gebraucht wird. [hieroglyphs] wird "invidere" sein.«

denken, aber die Bedeutung paßt doch schlecht!". It appears to me, however, that the ideas of "fat" and "big" are often intimately associated. The etymological equivalent in Ethiopic of the Heb. stem עבה "to be thick, fat" (Syr. עבי "to be thick, to swell"), ዐቢየ *ʿabija*, signifies "to be great[1]". Arab. ربّ (= Heb. רבב) "to be great" is etymologically connected with رُبّ "thick juice". The original meaning of the stem was "to be thick". The Arab. جَذَلَ "to melt fat" shows that the original signification of the Sem. stem *gdl* was in all probability "to be fat". Arab. جدل itself is perhaps a denominative verb from a noun signifying "fat". I consider, therefore, very likely that my combination of Eg. *ḏdꜣ* "fat" with the Sem. stem גדל is correct. For Eg. *ḏ* = Sem. *g*, cf. the preceding number.

110. *ʿꜣb* (עאב) name of a tree: Heb. עֲרָבָה (occurs in the O.T. only in the pl. עֲרָבִים[2]): "willow tree" (according to some authorities *populus Euphratica*), Arab. غَرَب "willow-tree[3]".

111. *ʿꜣb* (עאב) "wonderful, extraordinary": Arab. غريب "wonderful, strange, extraordinary", أَغْرَبَ "to do or say anything strange or extraordinary".—According to Prof. Sethe the original signification of Eg. *ʿꜣb-t* "hecatomb" may have been "the extraordinary" (offering), and is an epithet derived from *ʿꜣb* = غرب. Similarly Prof. Sethe believes that also Eg. *ʿꜣb-t* (Pyr. 1164, 1293, 1365, 2012) "pitcher" (or some similar utensil for water), perhaps identical with the Arab. غَرْب (also غَرَب) "bucket, cup, silver vessel", was originally an epithet derived from the same stem.

112. *ḫꜣś-t* (חאשת) "foreign country, mountain country": Assyr. *ḫuršu*[4] "mountain", Heb. חֹרֶשׁ, Aram. חוּרְשָׁא, Syr. *ḥuršā*, Arab. حُرْش "forest". The original meaning of this Semito-Egyptian word was, of course, "mountain", as is shown both by its meaning in Assyrian, as well as by the hieroglyphic sign for this word[5].

113. *dbꜣ* (דבא) "to die" (Urkunden I 42): دبر III "to die", دَبْر death, Heb. דֶּבֶר "death, pestilence" (Sethe).

114. *bꜣ* (בא) "soul": Arab. بال (*bâl*) "mind" (e. g. you say خَطَرَ ٱلْأَمْرُ بِبالي "the matter came back to my mind", i. e. "I remembered it", and ما بالُكَ "what is the matter with you?", lit. "what is your mind?").—The Eg. *bꜣw* "glory" is not, as Prof. Erman thinks, the plural of *bꜣ* "soul", but is, as I have

---

[1]) Cf. also Heb. כָּבֵד "heavy" and כָּבוֹד "glory, honor". — [2]) In post-Biblical Hebrew the singular עֲרָבָה is common. — [3]) Prof. Sethe: "wohl sicher". — [4]) The connection between Eg. *ḫꜣś-t* and Assyr. *ḫuršu* was discovered also by Prof. Haupt independently of me.

[5]) According to Prof. Jensen Heb. חֹרֶשׁ "forest" is not connected with the Assyr. *ḫuršu* "mountain", but with the stem *ḫurâšu* "to plant" = Arab. غرس; see KB 6, 580, 494; ZDMG 67, 506, and the latest (16th Ed.) of Gesenius' *Heb. u. Aram. Handwörterbuch* (ed. by F. Buhl) ad חֹרֶשׁ I. If Jensen's theory be correct, then Eg. *ḫꜣś-t* can be combined only with Assyr. *ḫuršu* "mountain", but not with Heb. חֹרֶשׁ, Arab. حُرْش.

already pointed out (*ÄZ.* 51, 116, no. 57), the etymological equivalent of Arab. بَأْو (*ba'w*) "glory".

115. *thj* (תהי) "to transgress" (a law, an order): تَهَا "to be neglectful[1]".

116. *nw* (נו) "time": إِوَان "time".—Cf. also *wnw-t* "hour".

117. *dbn* (דבן, probably = דבל[2]) "circle": دِبْلَة "ring" (without a stone[3]).

118. *m3ʿ* (מאע) "to be justified (acquitted), be declared free from guilt, be true, (adj.) just, pious (used in the Pyr. Texts of filial piety), true"; *m3ʿ-t* "truth": بَرِئَ (*bariʾa*) "to be free from guilt", II "to acquit, clear a. o. from guilt" (= *śm3ʿ*), بَرِئٌ (*bariʾun*) aquitted, innocent, free"; also بَرَّ "to show filial piety", II "to justify, acquit", بَرٌّ "just, pious, innocent". The stems بَرِئَ and بَرَّ are, I believe, ultimately identical. For the interchange of *b* and *m* cf. the Eg. prep. *m* = Heb. בְּ (*ÄZ.* 49, 90, note), and *śnb* = שלם (*ÄZ.* 51, 111, no. 1).

119. *ḳni* (קני) "basket, mat": קָנֶה, قَنًا, قَنَاة, Assyr. *qanû*, Syr. *qaniâ* "reed".

120. *mr* (מר) "to be sick": Heb. מרר, Arab. مَرَّ, Assyr. *marâru* "to be bitter". Arab. مَرِضَ "to be sick", as well as Heb. מרץ and Assyr. *maráçu*, is an extension of مَرَّ: see *ÄZ.* 49, 93, no. 10.

121. *ʿḫm* (עחם) "hawk, falcon", Copt. ⲁϩⲱⲙ "eagle": Heb. רָחָם, Arab. رَخَمٌ (n. unit. رَخَمَة) "vulture". For Eg. *ʿ* = Sem. *r* cf. *iʿḥ* (Copt. ⲟⲟϩ) "moon" = יָרֵחַ, *ʿḥ* (Copt. ⲁϣ) "fire-pan" = אָח, etc.; see especially my paper on *Semito-Egyptian sound changes*, in *ÄZ.* 49, 89, § 2.

122. *ʿw3j* (עואי) "to rob, plunder": غار (stem mediae و) III "to make a raid", غَارَة "raid, predatory incursion[4]".

123. *mnḥ* (מנח) "butcher" (occurs only in late texts): نَخَ "to cut meat into slices[5]".

124. *npr* (נפר) "grain": Assyr. *nipru* "offspring".

125. *ʿ3j* (עאי) "to become great", *ʿ3* (עא) "great" (e. g. *nṯr ʿ3* "great god"): עלה علا "to go up, ascend (עלה also *to grow, sprout*, spoken of plants[6]),

---

[1]) [Die Bedeutung des arabischen Wortes ist recht unsicher. Littmann.]

[2]) See ÄZ. 51, 111, Nos. 4—7. — [3]) For دبلة see Lane, *The Manners and Customs of the modern Egyptians* (Everyman's Library) p. 572, l. 30. — [4]) Prof. Littmann: "غار means 'to go down to a low country', غَاوَرَ 'to raid'. The combination between this and *ʿw3j* is very probable".

[5]) Prof. Littmann: "If نخ be certain in this meaning, it would of course be the same as *mnḥ*. But I do not find any other reference to it outside of in Freytag's dictionary [see, however, *Taǵ-el-ʿArûs* II 126 where نخ اللحم is explained to mean 'to cut meat into slices' (قطعه وقسمه); see also the dictionaries of Wahrmund and Steingass *ad locum*]. At the same time نخ may be the same as منح (since مُنَّخ = نُخَّ) and then the original meaning would be 'to give away, to present with', and applied to the host it would mean 'to deal out', i. e. 'to deal out the meat cutting it into slices'. Heb. מִנְחָה 'present' is also etymologically connected with this stem."

[6]) I believe that *3j* is employed in this meaning in Egyptian.

become high, lofty, exalted"; עִלָּיוֹן عَلِيّ "lofty, great, exalted".—Also the biconsonantal stem *ʿr* (ער), Copt. ⲁⲗⲉ "to go up" is, as it is well known, ultimately identical with علا עלה. Just as we have two forms of this verb in Egyptian (*ʿr* and *ʿꜣj*), so we have, according to Prof. Littmann, two forms of this verb in Arabic. Prof. Littmann considers Arab. غلا "to exceed the bounds, be excessive, valuable" as a secondary development of علا[1].

126. *ʿr* (ער = על) "rush, bulrush": Heb. עָלֶה "leaves, foliage", Assyr. *alû, elû* "sprout". The Eg. word is derived, I believe, from the verb *ʿr* discussed in the preceding number, just as עָלֶה is a derivative from עלה, and *alû* and *elû* from the verb *elû*.

127. *šdj* (שדי) "to read": شدا "to sing, recite, chant[2]".

128. *dḳ* (דק) "flour": Heb. דַּקָּק, Assyr. *daqâqu*. Arab. دَقَّ, Aram. דְּקַק "to beat small, grind", Heb. דַּק (Ex 16, 14; Is. 40, 15), Arab. دُقَّة "fine dust" (lit. "beaten fine"), دُقَاق and دَقِيق "flour", دَقَّاق "flour-merchant" (Sethe), Sab. דקקם "flour".

129. *dḳr* (דקר) "to touch, hurt, press" (see Gardiner, *Recueil de Travaux*, Vol. 33, p. 83): Arab. دَقَرَ "to tap, touch with the tips of the fingers, prick", Heb. and Aram. דקר "to pierce" (with a sword or spear).

130. *dḳr* (דקר) "fruit": دَقِرَ "to be verdant" (field), دَقَر ، دَقْرَى ، دَقَرَة ، دَقِيرَة "luxuriant garden".

131. *sḫꜣ* (caus. of a simplex *ḫꜣ*[3]) "to remember": خَالَ to imagine, "think"[4].

132. *kꜣj* (כאי) "a kind of vessel" (ship): כְּלִי "vessel, ship"[5].

133. *kꜣkꜣw* (קאקאו) "a kind of ship": قُرْقُور "a long ship".—I have come across *kꜣkꜣw* only in *Papyrus Westcar* 8, 3: *ỉmj djtw nj wʿw n kꜣkꜣw* "let there be given me a ship". I am inclined to think that *kꜣkꜣw* is a Sem. loan-word.

134. *wʿ* (וע) "one": وَاحِد "one[6]".—In the Arabic dialect of ʿOmān the etymological equivalent of Arab. واحد is *uāḥi*, without the final *d* (fem., however, *uoḥde*); see Brockelmann, VG I, § 249.

135. *ḥfn* [hieroglyph], variant [hieroglyphs], i. e. *ḥfl* (חפל) "hundred thousand": حَفْل "numerous, large crowd", حَفِيل "numerous", حَفَلَ "to assemble", r. "to gather in large numbers" (Sethe).—For numerals derived from stems having a similar signification cf. Heb. רְבָבָה and רִבּוֹ "ten thousand" from the stem

---

[1]) Prof. Littmann: "غلا in Arabic is secondary. It is a later development of علي. But as there are two roots and two meanings in Arabic, viz. علي and غلا, I think, there are two forms of this root in Egyptian too, viz. *ʿr* and *ʿꜣj*." — [2]) Prof. Sethe: "*šdj* 'lesen' ist doch wohl dasselbe wie *šdj* 'herausnehmen'. Dennoch ist der Vergleich vielleicht richtig [شُذْر 'ein bißchen' könnte das Herausgenommene sein], indem das Semitische nur eine Bedeutungsnuance des Wortstammes erhalten hat." — [3]) Prof. Sethe calls my attention to the causative *smḫ* "to forget" from *ḫm* "not to know". — [4]) Prof. Littmann: "Possible, although the original meaning of خال is rather 'to imagine'". — [5]) According to Prof. Sethe *kꜣj* does not occur before the Middle Kingdom. The possibility of *kꜣj* being a Semitic loan-word in Egyptian is, therefore, not excluded. Both Sethe and Littmann believe, however, that my combination is correct. — [6]) Sethe and Littmann: "richtig".

רבב "to be or become many, numerous"; אֶלֶף أَلْف "thousand[1]" from a stem אלף "to join, associate" (cf. أَلِفَ "to accustom one's self", أَلَّفَ "to unite, join", אַלּוּף إِلْف "friend, companion", إِيلَاف "compact, alliance"). Similarly Arab. عَشْر "ten" (= Heb. עֲשָׂרָה) is etymologically connected with عَشِيرَة "association, company, tribe" (see Brockelmann, VG I p. 487, line 4). With this Sem. numeral we have to compare Eg. *ʿšꜣ* "to be numerous: numerous, many". In *ÄZ.* 49, 88 I have incorrectly combined this Eg. word with Heb. עָשִׁיר "rich". Eg. *š* in all cases corresponds to Arab. ش, not to Heb. שׂ. [See now Sethe, Von Zahlen und Zahlworten p. 13.]

136. *ʿꜣg·t* (עאגת), late *ʿgꜣ-t* (עגאת) "hoof": Heb. רֶגֶל, Arab. رِجْل, Aram. רַגְלָא, Syr. *reglâ*, Ethiopic *ʾegr* (Brockelmann, VG I 227. l. 1) "foot".

137. *ꜣmm-t* (אממת) "fist": Ethiopic *ʾemmat* "ulna", Heb. אַמָּה "ell" (Littmann, Rec. de trav. 31, 160). In the Talmud אַמָּה signifies "fore-arm, index-finger, and (like אֶצְבַּע) *membrum virile*".

138. *ḥꜣ* (חא) "the back of the head": حَلَاءَة (*ḥalâʾat*) "the middle part of the back of the head".

139. *ḥꜣ* [hieroglyph] (חא) "around, circa" (older signification), "behind": حَوْل "around" (Eg. *ḥꜣ* = **ḥwꜣ* = **ḥwl*[2]). Cf. also Arab. حَوَال "circle, circumference", حَوَالَ and حَوْلَ "all around."—The prep. *ḥꜣ* in its signification "behind" is not related to [hieroglyphs] "back of the head" (see preceding number), but, I believe, this meaning of the preposition has developed from its original signification "round about" (circa). The writing [hieroglyphs], which would seem to connect it with *ḥꜣ* "back of the head", is rather late.

140. *kꜣb-t*[3] (קאבת) "nipple", Copt. ⲉⲕⲓⲃⲉ: كَعْب "nipple, breast".

---

[1]) In Ethiopic *ʾelf* means "ten thousand". The idea of a definite number is in all probability secondary in the majority of the Semitic numerals. Eg. *d* "five" goes back to Sem. *yad* "hand"; see *ÄZ.* 50, 94. I am inclined to believe that in the Eg. *ḫmt* "three" we have the etymological equivalent of Heb. חָמֵשׁ and Arab. خَمْس. [About this hypothesis see now Prof. Sethe in his "Von Zahlen und Zahlworten" p. 23, note 2. I should be very glad to get the opinion of other scholars on this point.]

[2]) Prof. Littmann: "Very good. But I would rather say *ḥwl* > *ḥyl* > *ḥyꜣ* > *ḥꜣ*, since there must be a *i* (*y*) in the neighbourhood when *l* > *ꜣ*". I believe, however, that Prof. Littmann is wrong in this point, at least as far as Egyptian is concerned. That the proximity of a *i* (*y*) is not a prerequisite for Sem. *l* to become *ꜣ* in Egyptian is shown by the following examples: *dꜣb* (*dbꜣ*) "fig" = דְּבֵלָה, *ib* (אב) "heart" = לֵב, *ibj* (אבי) "to thirst" = لَابَ, *pḥꜣ* and *pꜣḫ* "to cleave, strike" = פלח فلح (see *ÄZ.* 51, 112), *kfꜣ* "posteriors" = كَفَل, *bhꜣ* "to flee" = בהל, *ḥꜣk* "to take as booty" = חלק, *ʿkꜣ* "rope" = عِقَال, *mdꜣ-t* "scroll" = מְגִלָּה, etc. [In einigen dieser Fälle zeigen die hebräischen Formen doch deutlich das *i* bei dem *l*; in den übrigen Fällen werden, denke ich, die ägyptischen Formen mit *ꜣ* von solchen Substantiv- oder Verbalformen abzuleiten sein, die ein *i* in der Nähe des *l* zeigten. Littmann.]

[3]) Sethe and Littmann: "Sicher richtig. — Dazu Tigriña *kaʿbō* = 'doppeltes *meʿrō*', *kaʿbī* = 'doppeltes *entalām*' (vgl. *Zeitschrift für Assyriologie,* Vol. XVIII, p. 369), ferner äg. [hieroglyphs] ⲕⲱⲃ 'verdoppeln' = Tigr. *kʿb* (*kꜣ* = *kʿ*, Wechsel der Emphase)."

141. *ḥr* 𓁷 "upon": עַל عَلَى (Sethe).—It is interesting to note in this connection that in the Socotra dialect *ḥe* (ḥey) = عَلَى; see Bittner, *Vorstudien zur Gramm. und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache* in den Sitzungsberichten d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Vol. 173 p. 7 n. 1. For my combination of Eg. *ḥr* (הר) "face" (original signification "head") with Mehri *ḥerê* "head", see *ÄZ.* 51, 117, no. 64. If the Eg. prep. *ḥr* "upon" should, however, be etymologically the same as *ḥr* "head, face" (which is quite likely), then Prof. Sethe's etymology is probably incorrect, inasmuch as it is difficult to separate Eg. *ḥr* "head" from Mehri *ḥerê*.

142. *nbḏbḏ* (נבצבץ) "to shine", or the like (Pyr. 976): بَصَّ "to shine, glitter", بَصْبَصَ "to shine, reflect[1]".—Eg. *nbḏbḏ* is a Niphʿal formation from a more original stem *bḏ* (בץ); cf. *nḏḏḏ* "to abide" from *ḏdw*, and *nḳdd* = **énḳôdḳêd* "to sleep" from *ḳdd* (קדד) "to sleep" = Heb. קדד, Assyr. *qadâdu.* On Niphʿal formations in Egyptian see Sethe, Verbum I, §§ 357, 358, 428.

143. *gꜣb, gbꜣ* (גאב, גבא) "side, arm": جَنْب "side, wing[2]".—Brugsch combines Arab. جَنْب with Eg. *ḳnb* "corner". I must admit that I am unable to decide whose etymology is more plausible. Perhaps *gꜣb* and *ḳnb* are ultimately identical.

144. *rk* (רך) "time": ארך "to be long" (space, time), הֶאֱרִיךְ "to prolong" (one's life), אָרֹךְ "long", אֹרֶךְ "length", Aram. אַרְכָא Dan. 4, 24. 7, 12 "duration, space of time". Cf. also Arab. طُوَال، طُول، طَوْل، طِوَل "duration, time", from طَالَ "to be long".

145. *ḥw* (חו) "food": חַיִּים حَيَاة "life".—The stem of חַיִּים and حَيَاة was originally *ḥaịịụa* (חיו). The Eg. word may represent *ḥjw*, since medial *i* is very seldom expressed. It is possible, however, that Eg. *ḥw* lost its *j* at a very early period. The Semitic word for life has been preserved to us in Egyptian only in a secondary meaning. Words meaning originally "life" are employed in the sense of food in many languages. Greek *βίος* means not only "life", but also "food". The English "victuals" goes back to Latin *vīvere*[3]. Arab. عَيْش "life" has become a common designation for "bread". Late Eg. *ʿnḫ-t* "corn" is, I believe, nothing else but the old Egyptian word for "life" plus the feminine ending *t*. Numerous other illustrations might be given.

146. *kꜣ* (כא) 𓂓 "food": אכל أَكَلَ "to eat" (which according to Prof. Haupt go back to a biconsonantal root *kl* "to hold"; see *The American Journal of*

---

[1]) Cf. also وَبَصَ "to shine". With the verb وَبَصَ, which is used also in the signification of "to open the eyes for the first time" (also بَصَّ and بَصْبَصَ are used in this sense), Prof. Sethe compares Eg. *wbꜣ* "to open", employed specifically of the eyes (cf. 𓋹𓅨𓁹𓉐 *wbꜣ* "open court", i. e. "accessible to the laymen"). As for the phonetic change involved in this etymology, cf. Eg. *ḥmꜣj-t* "salt", which is etymologically connected with Heb. חָמִיץ "salty" and Arab. حَمْض "salt-plants".

[2]) For the phonetic change involved in this combination cf. Eg. *śmỉ* (שמא) "cream" = Heb. שֶׁמֶן; see Erman, *Ägyptisches Glossar* p. 113. — [3]) Cf. Latin *vīctus* "food, sustenance"; also German *Viktualien,* French *victuailles,* Italian *vettovaglia, vitto, vivando,* and Spanish *vitualla.*

Semitic Languages and Literatures, Vol. XXII, p. 205), אֹכֶל أَكْلٌ "food", Talmudic כִּלְכֵּל (reduplicated stem) "to sustain, provide", כַּלְכָּלָה "sustenance, food, provisions". We may compare also Arabic كَلَأَ or كَلِئَ (כלא) "to abound in food (land), feed on (herbage)", كَلَأٌ "fresh herbage". Arab. كَلَأَ means also "to keep any one safe, to guard, protect" (used of God), كِلَاءَةٌ "safe-keeping, protection". This helps us to understand the original meaning of the much discussed Eg. *kꜣ* "protective genius, double". Eg. *kꜣ* "food, protective genius", and the various Sem. words discussed in this number— all go back to an original root *kl* "to hold"; cf. Assyr. *kullu* = "to hold, carry, raise up, create"; כִּלְכֵּל meant originally "to hold up". This explains also why the Eg. word *kꜣ* is written with the sign 𓂓 (raised up arms). It is not possible to do justice to the subject here. I shall therefore, treat it more elaborately in a special paper in the near future.

147. *kꜣ* an emphatic particle corresponding to our "verily, surely[1]": Heb. כִּי.—To illustrate the similar use of this particle in Egyptian and in Hebrew cf. the following illustrations from Egyptian and Hebrew: Papyrus Westcar 9, 17 *kꜣ rdjj ḫpr mw* "verily, I shall cause water to come into existence". *ibid.* 9, 16: *kꜣ mꜣ-nj tꜣ ḥ-t-nṯr* "surely I shall see the temple". Genesis 18, 20 וַיֹּאמֶר יהוה זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה כִּי רָבָּה "and JHVH said, the cry of Sodom and Gemorrah has verily become great". Isaiah 7, 9 אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ "if ye will not believe, surely ye shall not be established". Also Heb. כֹּה "so" is no doubt connected with this Eg. *kꜣ*.

148. *šmʿ* (שמע) "to play, dance, sing": شَمَعَ "to play, sport".

149. *hrw* (הרו) "day; to be satisfied[2]": وَهَرَ "to shine", יָהִיר "proud, arrogant", Mandaic יורא "brightness" (= *juhrâ*), עתיאיאר "to shine, be glad", נהר "to shine", נְהָרָה "the light of day", نَهَار "day-light, day".—Eg. *hrw* is probably a transposition of a more original *whr*. For the Arab. وهر, as well as the relationship of the Semitic stems *uhr*, *ihr* and *nhr* – see Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Straßburg, 1910) p. 189.

150. *bʿn-t* "throat" (Pyr. Texts): בָּלַע بَلَعَ "to swallow", مَبْلَع "throat, gullet", Talmudic בֵּית הַבְּלִיעָה "œsophagus", Ethiopic *balʿa* "to eat[3]".

(To be continued.)

---

[1]) For the use of this particle see Erman, *Die Sprache des Papyrus Westcar* p. 81 and the same author's *Äg. Gramm.*[3] §§ 468, 348. The *kꜣ* of the *sḏm-kꜣ-f* conjugation (employed in the apodosis of conditional sentences as well as in optative clauses) is of course identical with this particles; see Erman, *Äg. Gramm.*[3] § 320.

[2]) I believe that *hrw* "day" and *hrw* "to be satisfied" are etymologically connected. Both these words go back to a stem *hrw* "to shine". [Scheint mir sehr bedenklich. Sethe.]

[3]) [Des Krieges wegen konnte die Korrektur der vorstehenden Arbeit dem Verfasser nicht vorgelegt werden. Sie ist durch die Herren Sethe und Littmann überwacht worden, die im übrigen hinsichtlich des Inhaltes natürlich nur für das verantwortlich sind, was unter ihren Namen ausgesprochen ist. G. St.]

Varia.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 3 Abbildungen.

1. Ein Titel des neuen Reiches.

In den Texten des neuen Reiches findet sich ein eigentümlich geschriebener Titel, dem ich an folgenden Stellen begegnet bin:

1. Pap. Abbott, verso A 4.

2. Ebenda 21.

3. Pap. Mayer A (Liverpool) 3, 18—19.

4. Ebenda 15.

5. Pap. Brit. Mus. 10054, 6, 15 (ebenso verso 9, 20).

Es handelt sich in 1, 3, 4, 5 um denselben Mann *Prj-pꜣ-ṯꜣw-m-ꜥp·t* (abgekürzt meist *Prj-pꜣ-ṯꜣw*), der den Titel *ḏdtw m šꜣnbjw* führt.

6. Pap. Turin 95, II 10.

N.

7. Recueil XIII (1890) S. 201 (Stele aus Thinis) — Saïtenzeit.

[1]) Verbessere *šnbw*.

8. Sark. Kairo (1902 von mir abgeschrieben) — Saitenzeit (?).

9. Petrie, Memphis I, 33 — Perserzeit[1].

Aus diesen zum Teil sehr unorthographisch geschriebenen Stellen darf man wohl die korrekte Lesung *ḏd m šnb* für den Titel herstellen und die Übersetzung wagen »der mit dem *šnb* spricht (singt)«. In dieser Partizipialform von *ḏd* (*ḏdw*) wurde das *d*, das sonst wie in ϫⲱ im neuen Reich bereits verschwunden war, noch gesprochen. und diese Erhaltung[2] der Dentalis ist durch die Schreibungen mit oder hinter angedeutet. Daß diese Erklärung von *ḏd* richtig ist, zeigt nun eine Variante des Titels in der Inschrift von Hamamât Nr. 71 (Mem. Miss. archéol. XXXIV S. 61) *ꜥš m šnb*[3]. Mir ist die Vermutung gekommen. daß in *šnb* der Name eines Musikinstrumentes steckt, bei dem man auf Grund des Metalldeterminativs an die Trompete denken wird. Danach möchte ich — natürlich unter allem Vorbehalt — die Übersetzung »Trompetenbläser« vorschlagen. In jedem Falle glaube ich diesen seltenen bisher mißverstandenen Titel[4] grammatisch richtig erklärt und auch die Zeit seiner Verwendung (Ende des neuen Reichs und später) ermittelt zu haben.

2. Bemerkungen zu Horapollons Hieroglyphica.

Die unheilvolle Rolle, welche Horapollons Werk über die Hieroglyphen einst bei den ersten Entzifferungsversuchen der Hieroglyphenschrift gespielt hat, wo es als ein Irrlicht auf immer neue Abwege führte, hat das Buch so in Mißkredit gebracht, daß man es lange ganz beiseite geschoben hat. Nur hier und da hat namentlich Heinrich Brugsch z. B. in seinem Wörterbuch gezeigt, daß in der Spreu wertloser und irreführender Nachrichten auch manches Goldkorn steckte, das uns heute von großem Nutzen sein kann. Ganz neuerdings hat dann Heinrich Schäfer (ÄZ. 42 [1905] S. 72ff.) aufs neue die Aufmerksamkeit auf das Buch gelenkt, das er dabei einmal zusammenfassend charakterisiert hat[5]. Es würde gewiß heute für einen gründlichen Kenner der späten Hieroglyphentexte eine lohnende Aufgabe sein, den für die damalige Zeit sehr verdienstlichen Kommentar von Leemans

[1]) Dafür spricht die »syllabische« Schreibung von *šnb*, die ganz der der demotischen Texte der Perserzeit gleicht. — [2]) Sethe weist dazu auch auf ϫⲁⲧ-ⲟⲩⲁ »Lästerer« (Sethe, Verbum II § 959) hin. — [3]) Beachte auch, daß die Konstruktion von *ḏd* und *ꜥš* mit *m* »auf dem *šnb* blasen« ganz dem *ḥs m bꜣn·t* »auf der Harfe spielen« entspricht. — [4]) Siehe z. B. Petrie, Memphis I S. 13.

[5]) Siehe jetzt auch die gute Orientierung über das ganze Werk des Horapollon bei Roeder s. v. Horapollon in Pauly-Wissowa. Auf die Person des Horapollon ist durch eine kürzlich von Jean Maspero (Bulletin de l'Institut français d'Arch. orient. XI [1914] S. 163ff.) veröffentlichte und vortrefflich kommentierte Urkunde neues Licht gefallen.

durch einen neuen zu ersetzen und damit endgültig die recht interessante Frage nach den Quellen Horapollons im einzelnen zu beantworten. Bis dahin wird es nützlich sein, durch Einzelbeiträge dieser späteren Aufgabe vorzuarbeiten. Diesem Zwecke wollen die folgenden Notizen dienen.

1. [Hieroglyphe] *mnḫ* = εὐχαριστία (I, 55).

Wenn Horapollon sagt »εὐχαριστίαν γράφοντες κουκούφαν ζωγραφοῦσι«, so meint er gewiß mit dem »Wiedehopf« den Vogel, der z. B. nach Dümichen, Tempelinschr. II 29, 3 (= 9) den Lautwert *mnḫ* hat[1]. Dieser Stamm ist in der Bedeutung »wohltun« (= εὐεργετεῖν) bekannt und stimmt so auf das Beste zu Horapollons Angabe.

2. [Hieroglyphe] *mšʿ* = ὄχλος (II, 12).

»Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων ὄχλον δηλοῖ«. Diese Gleichung wird uns durch das Demotische gelöst, welches für *mšʿ* ⲙⲏⲏϣⲉ in der Bedeutung »Volk, Menge« (= λαός Rosett.) die Gruppe [Hieroglyphe], also einen bewaffneten Bogenschützen schreibt[2]. Es wird also auch in der späteren Hieroglyphik [Hieroglyphe] in dem Sinne von »Volksmenge« geschrieben worden sein, und darauf geht Horapollons Bemerkung zurück. — Eine nachträgliche Bestätigung dieser Annahme wird jetzt durch Sethes vortreffliche Ausgabe der Philensis II Z. 13 (Urk. II 226, 8, vgl. 190, 2) erbracht. Dort entspricht [Hieroglyphen][3] demot. *pꜣ mꜣʿ ntj wnḫ n pꜣ rpi* »der sichtbare Ort des Tempels« griech. ὁ ἐπιφα[νέστατος τόπος]. *Wsḫ·t-mšʿ* ist der »Volks-Vorhof«, d. h. der große Hof hinter dem Pylonentor, der im Gegensatz zu den sonstigen Tempelräumen dem ganzen Volke zugänglich war. Demnach hat hier [Hieroglyphe] tatsächlich die auf Grund des Demotischen vermutete Bedeutung.

3. [Hieroglyphe] *jp·t* = ἔργον (II, 17).

»Βοὸς ἄρρενος κέρας γραφόμενον ἔργον σημαίνει. Das kann nur auf die Gruppe [Hieroglyphen] *jp·t* (ⲉⲓⲟⲡⲉ) gehen, die u. a. »Arbeit[4]« bedeutet und Rosett. 19 ἔργον entspricht.

4. Die Zahl 16 = ἡδονή (I, 32).

In den ägyptischen Texten der Spätzeit begegnet uns nicht selten ein Titel der Hathor in folgenden Schreibungen:

1. Pap. Bremner 20, 13 [Hieroglyphen]

[1]) Siehe auch die Variante des Vogels mit einer Knospe (?) im Schnabel bei Bergmann, ÄZ. 18 (1880) S. 52 (Saïtenzeit).

[2]) Siehe Griffith, PSBA. XX (1898) S. 299, XXI (1899) S. 271. Übrigens ist diese Bedeutung von [Hieroglyphen] schon am Ausgang des n. R. im Pap. Bulaq IV 7, 20 nachweisbar. — Zu dem Bedeutungsübergang von Heer und Volk vgl. Schrader, Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde unter »Volk«. So bedeutet ahd. *folc* ursprünglich »Heeresabteilung« (vgl. noch unser »Fußvolk«).

[3]) Dafür schreibt Canopus 37, wie mir Sethe zeigte, [Hieroglyphen], wodurch übrigens die Lesung *mšʿ* für [Hieroglyphen] klar bewiesen wird.

[4]) Daher entspricht dem demotischen *jp·t* mehrfach hierogl. *kꜣ·t* »Arbeit«, z. B. Rhind, Glossar 23, Rosett. 19.

2. Collect. Baracco XI
3. Mar. Dend. II 28, 32 (Brugsch, Dict. géogr. 1391 / Lanzone, Diz. mitologia 873)
4. Brugsch, Dict. géogr. 1067
5. Demotisch Kufi 22, 29

Dieses Epitheton, welches nach dem unter 3 genannten Texte der in Heracleopolis magna[1] verehrten Hathor eignet, wird man zunächst *ḥnw·t* XVI »Herrin der 16« übersetzen. Wiedemann (PSBA. XXIII [1901] S. 273 A) dachte an 16 Götter, die er als Verdopplung von 8 angeblich in Heracleopolis magna verehrten Göttern erklären wollte. Aber diese 8 Götter verdanken ihr Dasein nur einer irrtümlichen Erklärung[2] des Namens *Ḥ·t-n-swt* ϩⲛⲏⲥ, der in Wahrheit nichts mit der Zahl 8 zu tun hat. Welches ursprünglich die Bedeutung des Titels *ḥn·t* XVI »Herrin der 16« war, vermag ich nicht zu sagen. Wie man ihn später interpretierte, darüber belehrt uns Horapollo (I 32) »ἡδονὴν δὲ δηλῶσαι βουλόμενοι δεκαὲξ ἀριθμὸν γράφουσι«. Danach würde also 16 eine Schreibung für »Freude« sein. Wie diese nur in der Ptolemäer- und Kaiserzeit belegte Schreibung zu lesen und zu erklären ist, muß ich freilich dahingestellt sein lassen. Vielleicht war 16 ursprünglich die Bezeichnung eines am 16. Monatstage (etwa in Herakleopolis?) gefeierten Festes der Hathor. Mit dem so häufigen Bedeutungsübergange des Begriffes »Fest« in »Freude« wäre in der Spätzeit aus dem Namen eines bestimmten Hathorfesttages die allgemeinere Bedeutung ἡδονή geworden, die aber doch wohl — wenigstens in diesem Titel — zunächst der Göttin Hathor anhaftete, bis sie sich nach Horapollon auch von dieser Beschränkung freimachte. Das Epitheton »Herrin der Freude[3]« konnte in der späten Zeit besonders leicht auf die heitere Liebesgöttin gedeutet werden, welche die Griechen mit der Aphrodite identifiziert haben.

3. Eine neue Legende über die Geburt des Horus.

Die Sage, daß Isis ihr Kind Horus von dem toten Gatten empfangen habe, ist durch die ägyptischen Texte in Wort und Bild überliefert worden[4]. Es gab aber daneben noch andere Versionen, unter denen ich einer in dem von Pierret (Études égyptol. I S. 22) veröffentlichten Pap. Louvre 3079 begegnet bin. Da sagt Isis zu Osiris folgenden Spruch:

[1]) Vgl. dazu auch die bereits von Wiedemann (s. oben) angezogene Darstellung bei Naville, Ahnes I F. — [2]) Dümichen, Geographie Ägyptens S. 214. — [3]) Ich habe nur das eine Bedenken, ob *ḥnw·t* in demselben Sinne wie *nb·t* in dieser Verbindung stehen kann. — [4]) Siehe die Literatur bei Erman, Religion[2] S. 40. Andere Stellen bei Roeder, Relig. Urkunden S. 94, 204.

»Ich bin deine Schwester Isis.
Nicht gibt es einen Gott, der das getan hat, was ich getan habe,
oder eine Göttin.
Ich habe gezeugt, obwohl ich ein Weib bin,
um deinen Namen auf Erden fortleben zu lassen.
Dein göttlicher Same war in meinem Leib
Ich gab ihn auf den Rücken der Erde[1],
damit er dich (wörtl. deine Gestalt) räche,
daß er gesund sei, während du leidend bist[2],
daß er die Gewalttat über den bringe, der sie getan hat.
Set fällt durch sein Schwert,
Die Set-Genossen schwinden dahin (?) wegen des Set[3]
Der Thron des Geb (aber) gehört dir.
Du bist (ja) sein geliebter Sohn.«

Der für die richtige Auffassung der ganzen Stelle entscheidende Satz ist *ꜣrj·n=j ṯꜣj ꜣw=j m ḥjm·t* »ich habe den

[1]) D. h. ich brachte ihn zur Welt. — [2]) Ähnlich Totb. (ed. Lepsius) 147, 13 *snḏm·n=j mn·t n Wsjr.* Der Tod des Osiris wird nur als vorübergehendes »Leiden«, als Krankheit aufgefaßt, ein Gedanke, der Osiris deutlich als Vegetationsgott bezeichnet. — [3]) Sethe, dem ich diese Auffassung verdanke, erinnert an den Ausdruck *sb n sḏ·t* »von Feuer schwinden« = »verbrannt werden« (Erman, ÄZ. 48 [1910], S. 36).

Gatten gespielt, obwohl ich ein Weib bin[1]«. Hier steht *ṯꜣj* in der durch das Determinativ deutlich gemachten Bedeutung »Erzeuger«. Dieses Nomen ist gewiß von dem Stamme *ṯꜣj* »seminare« od. ä. abzuleiten, auf welchen auch die m-Bildung[2] *mṯꜣ* »Phallus« zurückgeht. Das Wort *ṯꜣj* »Ehemann« würde also eine ähnliche Grundbedeutung haben wie das gleichfalls mit dem Phallus determinierte *hꜣi* ϩⲁⲓ, das W. Max Müller[3] auf die Wurzel *hꜣj* »descendere, decumbere« zurückgeführt hat. Diese Wurzel *ṯꜣj* »seminare« ist möglicherweise noch in dem koptischen ϭⲟ : ϫⲟ »pflanzen, säen« erhalten, das die altem *ṯ* entsprechende normale Gleichung ϫ (sahid.) : ϭ (boh.) zeigt, und wohl von dem gleichen Verbum ϫⲟ : ϭⲟ »aussenden«, dem Kausativ von ϣⲉ, zu trennen ist[4]. Doch wie dem auch sei, sicher ist, daß *ṯꜣj* »Mann« ursprünglich den Geschlechtsgegensatz zu *ḥjm·t* »Frau« bezeichnet, einem Wort, das gewiß[5] mit dem weiblichen Geschlechtsteil zusammenhängt, mit dem das Wort hieroglyphisch geschrieben wird. So steht es in der Verbindung *ṯꜣj·w ḥjm·wt* »Männer und Frauen« (z. B. Sinuhe B 67)[6] und in *ḥjm·t ṯꜣj*, einem Ausdruck für die »verheiratete Frau«, dessen Bedeutung besonders klar in dem Satze des Totb. 125, 19 zutage tritt *n nk≈j ḥjm·t ṯꜣj* »ich habe mit keiner verheirateten Frau Verkehr gehabt«, d. h. keinen Ehebruch begangen. Hier ist *ṯꜣj* deutlich der Ehemann. Von diesem Worte ist das in seinem Konsonantismus gleichlautende Wort zu trennen, welches »Kind« bedeutet. Es bezeichnet ursprünglich wie die dafür gebrauchte Hieroglyphe das »Junge« des Vogels, und dann allgemein jedes Junge bei Mensch und Tier.

Um noch einmal auf den obigen Text zurückzukommen, so überliefert er uns die Sage, daß Isis ihren Sohn Horus durch eigene Zeugung hervorgebracht hat, und zwar, wenn ich den betreffenden Satz richtig deute, dadurch, daß sie den Samen des Osiris lange nach seinem Tode — über das wie wird es gewiß theologische Spekulationen gegeben haben — in ihrem Leibe zur Entwicklung brachte[7]. Also ist hier keineswegs an eine Parthenogenese zu denken, sondern es ist vielmehr eine sehr natürliche Erklärung für die Geburt des Horus nach dem Tode seines Vaters versucht, die fast wie eine rationalistische Polemik gegen die am Ein-

[1]) Ich glaubte zuerst den Text so herstellen zu sollen *nn wn nṯr ꜣrj ꜣrj(·t)·n≈j nṯr·t r-pw ⟨ꜣrj⟩ ꜣrj(·t)·n≈j ṯꜣj≈j* »nicht gibt es einen Gott, der das getan hat, was ich getan habe, oder eine Göttin, ⟨die das getan hat⟩, was ich getan habe. Ich habe gezeugt«. Aber ein Verbum *ṯꜣj* »zeugen« ist bisher nicht nachgewiesen, und die Emendation ist auch bedenklich. Daher ist Sethes oben gegebene Übersetzung zweifellos vorzuziehen. Der Sinn würde bei beiden Erklärungen derselbe sein. — [2]) Siehe Grapow, Wortbildungen mit dem Präfix *m* S. 16 und 32. — [3]) Liebeslieder S. 4. — [4]) So schon richtig Stern, Kopt. Gram. § 362 S. 190. Die lautlichsten Anomalien sind durch falsche Analogiebildungen innerhalb der verschiedenen Verbalformen bewirkt worden. — [5]) Siehe Lacau, Sphinx XVI S. 72 Anm. Die Ableitung von *ḥm* »repellere« (W. Max Müller, Liebespoesie S. 4) ist schwerlich richtig. — [6]) Gardiner, Recueil XXXIII (1911) S. 73.

[7]) So ist wohl auch ein Beiname der Isis (Edfu I 82 ⟨482⟩ nach dem Berliner Wörterbuch) nach einem ansprechenden Vorschlage von Sethe zu übersetzen »die versteht, sich (durch ihre Zauberkraft) zum Gotte zu machen« und auf den hier behandelten Mythus zu beziehen.

gang erwähnte wunderbare Zeugung durch den toten Osiris aussieht. Beiden Legenden ist derselbe Zug gemeinsam, daß sie Isis zur eigentlichen θεοτόκος zur »Gottesmutter« (*mwt nṯr*) machen, wie sie so oft bezeichnet wird. Deshalb wird wohl auch Horus »Sohn der Isis« (Ἁρσιῆσις) oder »Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris« genannt, mit auffälliger Vorschiebung der Mutter[1].

4. *ꜣꜣd* ⲟⲟⲧ »zornig werden (sein)«.

Das obige Verbum erscheint in den vorliegenden Schreibungen stets als zweiradikalig *ꜣd*, ist aber bereits von Sethe (Verbum I § 368) zu denjenigen Verben gezählt worden, die möglicherweise ursprünglich mehr als zwei Radikale besaßen. Das Koptische bringt nun den sicheren Beweis dafür in der Verbalform ⲟⲟⲧ, die an folgenden beiden Stellen vorliegt:

Joh. 11, 33 ⲁϥϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲟⲟⲧ

»er wurde aufgeregt im Geist wie die, welche zornig sind«

»ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν«

Ebenda 38 ⲓ̅ⲥ̅ ϭⲉ ⲟⲛ ⲛⲉϥⲟⲟⲧ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲁϥⲉⲓ

»Jesus also wurde wieder in sich zornig und kam«

»Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμούμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται«

Die Bedeutung »zornig, wütend werden« ist danach für ⲟⲟⲧ klar, doch bleibt die Verbalform noch zu bestimmen. Sie ist deutlich als Qualitativum (Pseudopartizipium) charakterisiert, also, da es sich um ein Intransitivum handelt, zu ϩⲟⲗϭ zu stellen. ⲟⲟⲧ muß demnach auf einen dreiradikaligen Stamm zurückgehen, dessen erster und zweiter Radikal ein Aleph war. Der volle Stamm von ⲟⲟⲧ war also *ꜣꜣt*, dessen Pseudopartizipium *ꜣôtej* lautete. Daraus ist ⲟⲟⲧ geworden, wie aus *sꜣf.j* ( )[2] ⲥⲟⲟϥ. Hält man zu diesem Ergebnis die altägyptische Schreibung *ꜣd*, so liegt klar zutage, daß der mittlere Stammkonsonant nicht geschrieben worden ist. Denn daß etwa *ꜣd* »wütend sein« nicht mit ⲟⲟⲧ identisch wäre, steht bei der Bedeutungsgleichheit[3] und der Lautähnlichkeit nicht in Frage[4]. Der zweite Radikal muß, wie gesagt, ein Aleph sein, d. h. oder ein mit Alephcharakter, also entweder *a*) * *ꜣꜣd*, oder *b*) * *ꜣꜣd*, oder *c*) * *ꜣꜣd*. Dabei könnte sich, falls *a* die ursprüngliche Form sein sollte, die dritte Schreibung aus ihr durch die von Erman (ÄZ. 46 [1909] S. 103) beobachtete Assimilation entwickelt haben. Wie dem auch sei, daß das dreiradikalige Prototyp des Qualitativs ⲟⲟⲧ (*ꜣôꜣtej* od. ä.)[5] ist, unterliegt keinem Zweifel.

---

[1]) Dabei möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß sowohl in Plutarchs Abhandlung Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος wie in Herodots (II 123) Δημήτηρ καὶ Διόνυσος die Göttin vor dem Gotte genannt wird. Auch Brugsch: Thes. 986 (Serapeumstele 50b) nennt »Isis und Osiris«, während die ältere Literatur, z. B. Pyr. 155, die Folge »Osiris (und) Isis« zeigt. — [2]) Sethe, Verbum II § 71, 74. — [3]) Siehe Vogelsang, Klagen des Bauern S. 147. — [4]) Nachträglich sehe ich, daß bereits Brugsch (Wb. V 24) ⲟⲟⲧ mit dem altäg. Verbum identifiziert hat. — [5]) Der Infinitiv des intransitiven Verbums würde * ⲟⲧ (aus *ꜣꜣôt*) zu rekonstruieren sein.

Möglicherweise hat sich nun die volle Schreibung auch hieroglyphisch in einem Substantiv erhalten, das bislang eine crux interpretum war, in dem [Hieroglyphen] der Ahmosisinschrift (Urk. IV 5). Ich möchte das Wort *ꜣꜣtj* lesen und darin eine neuägyptische Schreibung des Partizipiums *ꜣꜣdw(j)* »der Wütende« sehen[1], ein Name, mit dem der Feind verächtlich bezeichnet wurde. Dasselbe Wort möchte ich auch in dem [Hieroglyphen] *ꜣte n ꜥgš* »der Wütende von Äthiopien« erkennen, wie in der zweiten Hohenpriestergeschichte (II Kh 2, 29, 3, 19 u. s.) der äthiopische Zauberer »Horus, der Sohn der Negerin« heißt. Derselbe Stamm *ꜣꜣd* scheint mir auch in dem [Hieroglyphen] *ꜥꜣd·t*, der bekannten Bezeichnung des Hyksos in dem Pap. Sallier I[2] zu stecken. Es sieht wie ein Kollektivum[3] von *ꜥꜣd* »Feind« od. ä. aus und würde also etwa »Feindesbande« bedeuten.

Noch möchte ich zum Schluß wenigstens die Frage aufwerfen, ob nicht die Schreibungen [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] »Widersacher« [Hieroglyphen] *ꜣt* »Rebell« und die damit zusammenhängenden Wörter, die Vogelsang (Bauer, S. 144—145) zusammengestellt hat, als Varianten unseres Stammes *ꜥꜣd* (mit Übergang des *d* in *t*) anzusehen sind. Darüber wird wohl einmal später das große Wörterbuch sichere Auskunft geben. Vor der Hand kam es mir darauf an, durch das koptische Derivat ⲟⲟⲧ die volle Form des ägyptischen [Hieroglyphen] *ꜥꜣd* nachzuweisen.

5. Die Auffassung des Tempels als Himmel.

Daß die ägyptischen Architekten die Innenräume von Tempeln, Häusern, ja auch Gräbern als Abbilder der Welt betrachteten und dementsprechend dekorativ behandelten, ist zuerst von Maspero (Archéologie égyptienne S. 98) beobachtet und seitdem von Borchardt (Pflanzensäule S. 54) weiter ausgeführt worden. Neben dieser Auffassung, welche in dem Tempelraum eine kleine Welt, oder besser ein kleines Ägypten sieht, mit der Decke als Himmel, dem Fußboden als Erde, gibt es noch andere Vorstellungen, unter denen ich die folgende kurz besprechen will, da sie m. W. noch nicht bemerkt worden ist.

In den ägyptischen Besucherinschriften von Tempeln oder Grabkapellen aus der 18. Dynastie, z. B. in Medum[4] und Beni Hasan[5] wird der Tempel[6], den der fromme Pilger aufsucht, so geschildert:

---

[1]) Eine andere Deutung (= [Hieroglyphen]) bei Erman, ÄZ. 46 (1909) S. 13, Sethe faßt in seiner Übersetzung der »Urkunden« *ꜣꜣtjw* als Eigennamen. Möglicherweise liegt in der ägyptischen Schreibung eine Volksetymologie des nubischen Namens, die dann nach der obigen Erklärung zu verstehen wäre.

[2]) Siehe Chabas, Mélanges égyptologiques Ier Série (1862) S. 37 ff. Gardiner, Admonitions S. 25. — [3]) Siehe dazu Lacau, Recueil XXXI (1909) S. 83 ff. — [4]) Petrie, Medum, Taf. 33. Ähnlich sind wohl auch die Reste bei de Morgan, Dahchour I S. 79, zu ergänzen. — [5]) Beni Hasan I Taf. 38 = Lepsius, Denkm. VI 22 = Champollion, Not. II 423—424. Besprochen von Maspero, Bibliothèque égyptol. 8 (IV) S. 127. Nach einer freundlichen Mitteilung von Sethe enthält auch das Grab des Entefoker (Gardiner, Nr. 60*) in Shêch ʿAbd el-Ḳurna ähnliche Besucherinschriften der 18. Dynastie. — [6]) Bekanntlich wurde das Grab des Nomarchen Chnemhotep irrtümlich für den Tempel des Cheops gehalten.

a. Medum Z. 8 ff.

»Der Schreiber N. kam, um den schönen Tempel des Königs Snefru zu sehen. Er fand ihn (d. h. den Tempel) wie einen Himmel in seinem Inneren, indem Rê darin aufging, und sagte: Es regnet der Himmel[1] frische Myrrhen, er tröpfelt Weihrauch auf das Dach (?) des Tempels des Königs Snefru.«

b. Beni Hasan.

»Der königliche Schreiber N. kam. Er ging um den Tempel des seligen Cheops[2] zu sehen. Er wurde gefunden wie der Himmel im Inneren, indem Rê darin aufging. Er tröpfelt frischen Weihrauch auf das Dach (des Tempels) des seligen Cheops[3].«

Kein Zweifel, für den Besucher ist der Tempel ein »Himmel«, weil hier die Götter wohnen, insbesondere der Sonnengott Rê[4]. Entspricht es doch auch sonst der ägyptischen Vorstellung, daß vor allem der Sonnengott in dem als Tempel gebildeten Mikrokosmus wohnt. Das lehren die Tempelinschriften der Ptolemäerzeit, die den Sonnengott, namentlich die geflügelte Sonnenscheibe in

---

[1]) Auch im Koptischen sagt man für »es regnet« ⲧϥⲉ ϩⲱⲟⲩ, Jakob. 5, 17. — Vgl. auch , Math. Handbuch (Pap. Rhind) Nr. 87 (= ÄZ. 29 (1891) S. 59).

[2]) Beachte den Vulgärartikel bei dem Königsnamen.

[3]) Eine andere (bisher nicht gelesene) Besucherinschrift schließt mit dem Wunsche »möchte ich wieder kommen«.

[4]) Dagegen bezeichnet, wie mir Sethe zeigte, in dem Titel des Hohenpriesters von Theben *wn* ꜥ*3wj nw p·t m* ꜣ*p·t-*ꜣ*s·wt* »der die Tore des Himmels in Karnak öffnet« *p·t* »Himmel« das Allerheiligste. Vgl. ferner Pap. Berlin 3049 (Hierat. Pap. II 12, 5—6) »Hermonthis (d. h. das Sonnenheiligtum dort) ist überreich an deiner Schönheit wie der Himmel, an dem Rê aufgeht«.

Edfu, ganz besonders in den Vordergrund stellen. Immer wieder[1] wird die Macht des Sonnengottes und sein Lauf über den Himmel geschildert, weil man ihn vor allen anderen Göttern sich in dem Tempel denkt. Ja, diese Beziehung hat sogar zu einer merkwürdigen Deutung geführt, die ich freilich vor der Ptolemäerzeit nicht nachweisen kann. Die späten Texte erklären nämlich die beiden Pylonentürme als Isis und Nephthys, so Dümichen, Tempelinschriften I Taf. 106, Zeile 11:

bḫn(wj) m-sꜣ=s sn=sn r sntj ḥr wṯs ꜣtn r mꜣ ꜣr(·t)-n=f wꜥ·t m ꜣs·t kt m Nb·t-ḥt ḥr twꜣ Bḥdtj psd m ꜣḫw·t

»die Pylonen sind hinter ihm (dem Tempel). Sie gleichen dem Schwesternpaar[2], indem sie die Sonne erheben, damit sie sehe, was er (der königliche Bauherr) gemacht hat. Ein (Pylon) ist als Isis, der andere als Nephthys, indem sie den Gott von Edfu (d. i. den Sonnengott) emporheben, wenn er am Horizont erstrahlt«.

Die beiden Geschwistergöttinnen werden ja auch sonst als eine Art Hebammen bei der Geburt der Sonne genannt. So heißt es Dümichen, Tempelinschr. I Taf. 2, Zeile 9–10 von der Sonne: *ꜥḥj=f ḥrj·t tp dwꜣ dj=f sw rꜥ nb ḥr ꜥwj ꜣs·t Nb·t-ḥ·t ḫftj=f p·t m ḫprj dꜣj=f ḥrj·t* »sie fliegt an den Himmel jeden Morgen und erhebt sich jeden Tag auf den Armen der Isis und Nephthys. Sie zieht über das Himmelsgewölbe als Chepre und durchfährt den Himmelsraum«. In dem vom Ausgang des n. R. stammenden Pap. hierat. Berlin 3050 (Hierat. Pap. II 5, 8—6, 1) findet sich die Schilderung *sntj ꜥḥꜥ m Bḫ·t šsp-sn tw wṯs=sn tw r wꜣꜣ=k pwj* »die beiden Schwestern stehen im Osten. Sie empfangen dich und heben dich in diese deine Barke«[3].

Aus dieser Vorstellung ist auch eine Schriftspielerei der Ptolemäertexte zu erklären. Wenn man *dwꜣ* »Morgen« durch [Hieroglyphen][4] bezeichnet, so beruht das darauf, daß man das Wortzeichen ★ *dwꜣ* »Morgen« mit dem Determinativ der beiden die Sonne emporhebenden Göttinnen begleitet.

Das eigentümliche Bild von den beiden Pylonengöttinnen, welche die Sonne täglich emporheben, scheint nun nicht eine rein abstrakte, freie Theologenspeku-

[1]) Um nur ein Beispiel zu nennen, so verweise ich auf die Inschriften von Edfu, z.B. Dümichen, Tempelinschr. I 1. 22. 23. 27. 30. 33. 34 u. s. passim. — [2]) D. i. Isis und Nephthys, die als Determinative hinter *sntj* erscheinen.

[3]) Daß diese Vorstellung, welche oft bildlich illustriert wird (s. Prinz, Altoriental. Symbolik S. 19), schon im a. R. nachweisbar ist, zeigt Pyr. 2200*b* [Hieroglyphen] »die beiden großen *rḫt* (d. i. Isis und Nephthys), welche an der Ostseite des Himmels sind« — eine Stelle, auf die mich Herr Bucher hinwies.

[4]) So Piehl, Inscr. hiérogl. II 92: Brugsch, Thes. 256; Dümichen, Tempelinschr. I 2, 9. 33, 1 mit [Hieroglyphe] statt ★ wird wohl ein Fehler des Herausgebers sein. Sonst würde sich aber auch die Hieroglyphe [Hieroglyphe] des »Ostens« in dem Bilde gut erklären lassen.

lation zu sein, sondern scheint an ein natürliches Phänomen anzuknüpfen. Ging doch bei den von Ost nach West orientierten Tempeln die Sonne in der Frühe wirklich zwischen den Pylonen auf[1], und daraus konnte sich das Bild von den beiden Pylonengöttinnen entwickeln, welche wie zwei Hebammen jeden Morgen gemeinsam die aufgehende Sonne vom Boden emporhoben. Dieser Sonnenaufgang zwischen den Eingangstürmen, also an der Pforte des Tempels, wurde wohl als Einzug des Sonnengottes in seinen »Himmel«, d. h. den Tempel, betrachtet. Das war vielleicht auch der Zeitpunkt, den der fromme Pilger in den Inschriften verewigte, der »den Tempel wie den Himmel fand, indem Rê darin aufging«. Er besuchte also wohl am frühen Morgen den Tempel und begrüßte den Sonnengott bei seinem Eintritt in sein als »Himmel« betrachtetes Wohnhaus.

6. Die Bedeutung von [hieroglyphs] *m(j)ks*.

Das obige Wort ist von Brugsch (Wb. VI 574) besprochen und als »Monstranz« bestimmt worden, als das eine Osirisreliquie umschließende Gefäß. Diese Bedeutung erschließt Brugsch ausschließlich aus dem vermeintlichen koptischen Derivat ⲙⲁⲕⲏⲥ »Muscheln« und der Bedeutung des Stammes *mjk* »schützen«, — gewiß keine zureichende Begründung. Nun gibt es aber eine Stelle im Pap. Lugd. I 384 (»Mythus«) 6, 12ff., welche den Sinn des Wortes mit aller Deutlichkeit an die Hand gibt: *muks nt ḫpr m t-t nꜣ ntr·w n ḥwtj nt ꜥw tꜣ nḫꜣbi·t n pꜣ tꜣ tꜣj nt ḫn=f dd ꜥnn ꜥnn* (= ⲁⲛⲟⲛ ⲁⲛ) *nꜣ nb·w n pꜣ tꜣ* »der *muks*, welcher in der Hand der männlichen Götter ist, d. h. das Protokoll des Landes (= die Königstitulatur), welche in ihm enthalten ist und besagt: Wir sind die Herren des Landes«. Danach ist der *muks* ([hieroglyphs]), wie der demotische Text schreibt[2], ein Behälter oder Futteral, in dem das Protokoll (*nḫb·t*) enthalten ist, das den Göttern die Herrschaft über Ägypten verlieh, also etwa ein Papyrusblatt, auf dem die Herrschaftstitel, das Königsprotokoll, verzeichnet waren. Sie sind also ein Herrschaftssymbol in der Hand der Götter, das nach demselben Text 6, 10 dem Papyrusstengel in den Händen der Göttinnen entspricht. Sehen wir uns nun die ältere Literatur an, so ist auch da *m(j)ks* deutlich als Herrschaftssymbol des Gottes gekennzeichnet, so in der ältesten Stelle, in dem Amonshymnus von Kairo III 4—5[3] (18. Dynastie), wo es bei der Aufzählung der Götterattribute des Min-Amon u. a. heißt [hieroglyphs] »der Herr der Doppelkrone, wenn er das *ꜣms* Szepter ergreift, der Herr des *m(j)ks* mit der Geißel«.

Eine besondere Bedeutung hat das *m(j)ks* in den Texten der Spätzeit. Da heißt es von dem Horus von Edfu (Piehl, Inscr. hiérogl. II 88) [hieroglyphs]

[1]) Daß manche Eigentümlichkeit der ägyptischen Tempelarchitektur der Wirkung des Sonnenaufgang Rechnung trägt, ist hier und da schon beobachtet worden (s. z. B. Jecquier, Sphinx XVI S. 110), sollte aber einmal in größerem Zusammenhang untersucht werden. — [2]) Das Demotische gibt den Bildungsvokal *u* an. — [3]) Ausgabe von Möller, Hierat. Lesestücke II Taf. 33.

[hieroglyphs] »Herr des *mjks*, dem der Besitz (*ꜣmj-pr*) in der Kapelle des Geb gegeben worden ist«. Der *m(j)ks* gibt also dem Horus[1] die Besitztitel des Vermögens seines Großvaters Geb, dessen »Erbe« er nach dem siegreichen Prozeß mit Set in der »Halle des Keb« erhielt. Der *m(j)ks* hat demnach hier wie in den verwandten Texten[2] den Sinn von Testament, ist aber genau genommen der Behälter, in dem das Schriftstück aufbewahrt ist. Dazu stimmt gut, daß die Überreichung des [hieroglyph]-Symbols an den König durch Horus[3], wodurch er als dessen Nachfolger auf Erden erklärt wird, mit den Worten bezeichnet wird *šsp ꜣmj·t-pr mꜥ nbs* »das Testament von seinem Herrn empfangen«.

Die beste Bestätigung meiner Vermutung bringt aber eine Darstellung im Tempel von Edfu (Brugsch, Thes. 604). Da ist Thoth mit dem [hieroglyph] in der rechten Hand dargestellt und sagt zu Horus [hieroglyphs] »ich gebe dir den [hieroglyph] mit(?) dem Testament deines Vaters«. Wie mir scheint, hängt *ꜣmj·t pr* als Genitiv von [hieroglyph] *m(j)ks* ab, so daß man übersetzen muß: »Futteral des Testaments«[4].

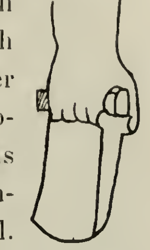
Das *m(j)ks*-Futteral ist demnach das Symbol des göttlichen Königtums, durch welches der Pharao als Nachfolger des Gottes Horus bezeichnet ist. Es ist sicherlich der Gegenstand, den der König bei dem Ḥeb-sed-Lauf in Händen hält, und es ist nicht ohne Interesse, daß er dabei in den beiden ältesten Darstellungen (Anfang der 18. Dynastie — Kees S. 143) das [hieroglyph]-Symbol in der einen, die Geißel in der anderen Hand trägt, ganz wie es in der ältesten literarischen Stelle derselben Periode (Amonshymnus, s. oben) *nb m(j)ks ẖr nḫḫw* heißt[5].

Mit dieser Feststellung gewinnen wir, wie ich glaube, nun endlich die Erklärung für den keilartigen Gegenstand, der sooft in der einen geballten Hand königlicher Statuen erscheint. Schon Kees hat richtig erkannt, daß er mit dem »Schattenstab«[6] der Statuen nichts zu tun hat. Auch die Deutung auf einen Schwalbenschwanz hat er mit Recht zurückgewiesen und für ein Herrschaftssymbol[7] plädiert. Die vorstehenden Ausführungen haben wohl gezeigt, daß dieser Keil das Futteral ist, in dem die Bestallungsurkunde des Pharao enthalten ist, welche ihn als Nachfolger des Horus bezeichnet, als ein Symbol der göttlichen Herkunft seines Amtes. Diese Erklärung enthält vielleicht eine bildliche Bestätigung durch die Kolossalstatue Sethos II. im Louvre[8].

---

[1]) Daher heißt er in Dendera (s. die Stellen bei Brugsch, Wb. VI 575) *ḫntj m(j)ks* »der Herr (od. ä.) des *m(j)ks*«. — [2]) Siehe Kees, Opfertanz S. 144 und ÄZ. 52 (1914) S. 68. — [3]) Kees, a. a. O. S. 144. — [4]) Zur Not ließe sich auch ein Asyndeton »der *m(j)ks* (und) das Testament« rechtfertigen. Der Sinn würde der gleiche sein. — [5]) So ist der König auch auf dem Stein von Palermo (ed. Schäfer S. 27 Vorderseite 5 Nr. 4) dargestellt. — [6]) Recueil XXVIII (1906) S. 176. — [7]) Seine Lesung *nms* ist durch die obigen Darlegungen als unrichtig erwiesen worden. — [8]) v. Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur Taf. 54.

Sie hält in der rechten Hand unser Symbol, von dem eine Art Lappen herabhängt. v. Bissing glaubt, daß dieses Stück der Statue unvollendet geblieben sei, schwerlich mit Recht. Denn die Statue ist dem Anschein nach in allen Teilen bis aufs letzte ausgearbeitet, und daher wird auch das Attribut in der rechten Hand fertig sein. Es ist wohl der Behälter *m(j)ks*, aus dem das Papyrusblatt[1] mit dem Königsprotokoll heraushängt. Zu dieser Deutung würde gut stimmen, daß das Turiner Gegenstück der Pariser Figur nach v. Bissing einen »schwalbenschwanzartig gestalteten Schattenstab« trägt, d. h. das Papyrusfutteral. Demnach würde eine Variante des Attributs der Statue des Louvre vorliegen.



Bei dieser Gelegenheit mag auch die Frage beantwortet werden, wie man sich das »Futteral« etwa zu denken hat. Solange wir auf die bildlichen Darstellungen angewiesen sind, wird man über Vermutungen nicht hinauskommen, und mehr als eine solche vermag auch ich nicht zu geben. Sie geht von der Form der Hieroglyphe aus mit der eigentümlichen konkaven Einbuchtung der Seitenlinien. Danach scheint die Hülle elastisch gewesen zu sein, etwa ein zylindrischer Lederbehälter, der in der Mitte nachgab, wenn ihn die Hand umschloß.

Noch eine philologische Schlußbemerkung, die auch von dieser Seite her eine Bestätigung der Bedeutung »Behälter, Futteral« bringt. *m(j)ks* sieht ganz aus wie eine Bildung mit dem Ableitungssuffix *ś*, »das speziell zur Bildung von Ausdrücken für Insignien des Königs dient[2]«. Unser Wort ist wohl von *mjkj* »schützen« abgeleitet und bezeichnet die »Schutzhülle« für den Papyrus, die zu einem Abzeichen königlicher Würde geworden ist. Das Wort ⲙⲓⲁⲕⲏⲥ »conchae margaritiferae«, von dem Brugsch ausging, läßt man besser ganz beiseite, da es nur durch Kircher belegt ist, also noch weiterer Bestätigung bedarf. Sollte es wirklich existieren, so würde sich die die Perle umschließende Muschel gut mit dem Begriff des schützenden Futterals zusammenstellen lassen[3].

Nachträglich werde ich noch auf eine für unser Wort wichtige Stelle in Esne (Lepsius, Denkmäler IV 81 *e*) aufmerksam. Da bringt der Kaiser Domitian dem Chnum von Esne folgenden Gegenstand dar. In der zugehörigen Inschrift heißt es: [4] *ꜣmn n-k m(j)ks ꜣmj-pr n tꜣ tr-f šn n tꜣ ḥr ꜣfd-f* »es wird dir (dem Gotte) dargebracht der Besitz des ganzen Landes und der Umkreis der Erde auf ihren 4 Seiten«. Der Gegenstand wird wieder der Behälter mit dem

[1]) In der Aufnahme *b* bei v. Bissing ist am Rande des Papyrus deutlich eine gravierte Längslinie sichtbar. Sollte sie die doppelte Faltung des Papyrusblattes bezeichnen? — [2]) Sethe, Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens V S. 129. — [3]) Von unserem *m(j)ks*-Futteral ist übrigens das Zepter *mks* (Pyr. 134 *c*. 1535 *a* usw.) zu trennen.

[4]) Verbessere .

Testament des Geb sein. Daß als Verzierung der Horuskopf daraufgesetzt ist, versteht sich leicht aus der Tatsache, daß es Horus war, dem die Schenkung des Geb galt, auf welche sich die Herrschaft der Pharaonen stützte.

Zusammenfassend sei noch einmal als Ergebnis der obenstehenden Ausführungen folgendes festgestellt. Der *m(j)ks* ist die Schutzhülle (das Futteral) mit der Bestallungsurkunde, welche Horus als Erben des Geb zu seinem Nachfolger auf Erden machte. Als Nachfolger des Horus führen die Pharaonen dieses Instrument als ein Herrschaftssymbol, das auch die Götter gelegentlich in Händen tragen, vielleicht als Zeichen ihrer Herrschaft über Ägypten.

7. Die Lesung von »Mutter« und »Stadt«.

Die beiden Wörter gehören zu den leider recht zahlreichen, deren ägyptische Schreibung unvollständig ist, mithin kein genaues Bild des Lautwertes gibt. Da müssen das Koptische und griechische Umschriften, die uns einen Begriff von der Vokalisation geben, auch den vollen Konsonantenbestand ermitteln helfen. So steht es auch mit der üblichen Lesung *mw·t* für das erste der beiden Wörter, das nur in dem ersten Konsonanten und der Femininendung sicher und so mit dem koptischen Derivat ⲙⲁⲁⲩ : ⲙⲁⲩ nicht zu vereinigen ist. Gehen wir von ihm aus, so entspricht die koptische Bildung in der Hauptsache[1] der der 3 radikaligen weiblichen Nomina III^ae^ *w*, wie **ⲣⲁⲥⲟⲩ : ⲣⲁⲥⲟⲩⲓ** (aus *r^a^sw^e^t*), **ⲙⲁⲧⲟⲩ : ⲙⲁⲑⲟⲩⲓ** (aus *m^å^tw^e^t*) usw.[2]. Danach muß also das Wort für Mutter außer dem *w* vor der Femininendung noch einen zweiten schwachen Konsonanten gehabt haben, der nur ein Aleph (ꜥ bzw. ꜣ) oder ꜥ gewesen sein kann. Ich möchte mich für den ersteren Laut, und zwar ꜣ, wegen der gleich zu erörternden hieroglyphischen Schreibungen entscheiden und die ursprüngliche Vokalisation als *m^å^ꜣw^e^t* rekonstruieren, dessen Aleph abgefallen ist[3] wie etwa in ⲙⲁⲛⲉ aus *m^å^ꜣn^e^w* (Sethe, Verbum I § 97*b*). Ein genaues Gegenstück zu dieser Bildung ist das altägyptische Wort für Leinwand *ꜥꜣ(w)t*, das koptisch zu ⲉⲓⲁⲁⲩ : ⲓⲁⲩ »linum« geworden ist, d. h. aus *ꜥ^å^ꜣw^e^t* entstanden ist. Merkwürdig ist, daß hier wie in *ꜥꜣ* ⲉⲓⲱ : ⲓⲱ »Esel« altem ꜥ kopt. ⲉⲓ (*j*) entspricht. Es wird hier wohl dieselbe Lautbezeichnung vorliegen wie in der griechischen Wiedergabe von ע ꜥ durch ι, z. B. עֵזֶר = Ιαζηρ[4], wo vielleicht der die Aussprache des ꜥ begleitende Vokalanschlag durch den i-Laut bezeichnet ist.

[1]) Nur zeigt auch die bohairische Form keine Endung mehr. — [2]) Siehe dazu Sethe, Verbum I § 54*c* 1. 156*a*. 162. 170.

[3]) Vergleiche etwa *mjw*, ⲙⲟⲟⲩ : ⲙⲱⲟⲩ (μωυ Joseph.) »Wasser«, den Plural des verschollenen Singulars *mj*, *mꜣ* Erman bei Nöldeke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft (1910) S. 166/67.

[4]) Siehe Růžička, Zeitschr. f. Assyr. XXI (1908) S. 313—317.

Vielleicht enthalten gelegentliche hieroglyphische Schreibungen noch eine Andeutung des zweiten Konsonanten ꜣ, wenn anders man [Hieroglyphen] (Brit. Mus. Stelen III 7 — m. R.) und [Hieroglyphen] (die bekannte Schreibung der Amarnatexte) *mj·t*, *mꜣ·t*[1] lesen darf[2].

Unter den Dialektformen des Koptischen[3] ist die achmimische Form ⲙⲟ und ⲙⲱ beachtenswert, da sie lehrt, daß der Vokal *o* hier Vertreter eines Diphthonges ist[4]. Wäre das *w* von ⲙⲁⲁⲩ ein Konsonant, so müßte die achmimische Form *ⲙⲉⲩ lauten. Daher muß ⲙⲁⲁⲩ nicht *máw*, sondern diphthongisch *mau* gelesen werden.

Nachdem Erman (ÄZ. 38 [1900] S. 130) für [Hieroglyphen] »Stadt« die Konstruktusform ναυ-[5] nachgewiesen hat, möchte ich nun auch für dieses Wort im Anschluß an *mꜣw·t* = ⲙⲁⲁⲩ die Frage stellen, ob es nicht auch *nꜣw·t* zu lesen ist. Dazu würde sehr schön stimmen, daß neben ναυ- durch die masoretische Wiedergabe נֹא *nô*[6] die achmim. ⲙⲱ, ⲙⲟ entsprechende Nebenform belegt ist. Aus der mit ō vokalisierten Form läßt sich die durch das n. pr. Παvᾶς[7] überlieferte Variante *nâ* entwickeln. Sie steht neben *nô* wie ⲙⲙⲁⲧⲉⲛ neben ⲙⲙⲱⲧⲛ (Stern, Kopt. Gramm. § 13, 1), ϣⲁⲥ neben ϣⲱⲥ (Rösch, Achm. Gramm. § 20) oder Αμασις neben Αμωσις[8]. Dieser Lautwechsel von â und ô setzt wohl einen nach o gesprochenen dumpfen Vokal voraus. Dagegen sind mit den obigen Vokalisationen die Formen *Nî'i* (assyrisch), ⲛⲉ (altkoptisch) und νη schwer zu vereinigen. Man darf dabei wohl den Wechsel von â und ê in Išpimâdu: Ἐσπμῆτις, ⲡⲉϫⲁⲓ : ⲡⲉϫⲏⲓ, ταт : ϑητ[9] heranziehen, wenn auch die Lautübergänge selbst noch der Erklärung bedürfen[10].

Zum Schlusse möchte ich noch darauf hinweisen, daß der aus Plutarch (Is. Osir. 56) bekannte Name Μοῦϑ[11] für die Geiergöttin von Theben trotz der Schreibung [Hieroglyphen] mit dem Worte für »Mutter« nichts zu tun hat[12]. Vielleicht bedeutet er »Geier«.

---

[1]) Mir ist es sehr wahrscheinlich, daß [Hieroglyphen] und die Gruppe [Hieroglyphen] ursprünglich *mj* > *mꜣ* lauteten und erst später zu *m* geworden sind. (Vgl. Recueil, XXVIII [1906] S. 210.) — Ähnlich denkt offenbar auch Gardiner, Recueil XXXIII (1911) S. 75.

[2]) Auch an das א der semitischen urverwandten Wörter für »Mutter« (אֵם usw.) mag in diesem Zusammenhang erinnert werden. — [3]) Siehe Rösch, Vorbemerkungen z. achmim. Gramm. § 28 und 58. — [4]) Siehe Sethe, ÄZ. 47 (1910) S. 23.

[5]) In der Schreibung [Hieroglyphen] für Ναύκρατις.

[6]) Man darf natürlich das א nicht für eine Wiedergabe des ꜣ von *nꜣw·t* halten. Es ist lediglich eine mater lectionis. — [7]) Siehe dazu und überhaupt zu den folgenden Formen meine demotischen Studien II S. 8 und 27. — [8]) Anders Sethe, ÄZ. 43 (1906) S. 146 A. Ich glaube, daß wir die griechischen Transkriptionen nicht zu sehr mit koptischem Maß messen dürfen. — [9]) ÄZ. 46 (1909) S. 126. — [10]) Man mag etwa an ein zu *ä* getrübtes *a* denken. — [11]) Siehe dazu Sethe, ÄZ. 43 (1906) S. 146.

[12]) Daher läßt sich auch das n. pr. Ταμῶς, woran ich früher gedacht habe, nicht auf [Hieroglyphen] *Dd-Mꜣw·t* zurückführen (vgl. Ταχῶς = *Dd-ḥr* [OLZ. XIX (1916) S. 72]). Die griechische Wiedergabe müßte *Ταμοῦϑις od. ä. lauten.

8. Zu einer Stelle der Inschriften des Gaufürsten *Intf* von Hermonthis.

In der von Lange (Sitzungsber. Berl. Akad. 1914 S. 991 ff.) neu herausgegebenen und dadurch erst wissenschaftlich zugänglich gemachten Inschrift des Britischen Museums findet sich am Schluß die folgende Stelle, in welcher der Gaugraf sagt: »Ich habe aber zwanzig Kleider diesem Ka-Priester gegeben, und ich habe diesem Vorlesepriester zehn Kleider gegeben und jedem einen Sklaven und eine Sklavin; indem ich ihm (jedem) erlaubte, ... Maß Acker vom bewässerten Boden jedes Jahr zu ernten, damit mein Name beständig und ewig lebe.« Die Schwierigkeit liegt in dem Mittelsatze , und hier kann ich Lange in seiner Übersetzung nicht folgen. Sie ist grammatisch[1] und lexikalisch[2] nicht einwandfrei und gibt auch keinen befriedigenden Sinn. Zunächst glaube ich in die bekannte Verbindung *sꜣ·t-jḥ·t* = сетеιωϩе : сеѳιοϩι »Arure« zu erkennen. In dem steckt das verunstaltete hieratische Zeichen für , und das Determinativ steht an falscher Stelle. Es ist also wohl herzustellen. Die Bedeutung von *ꜣwḥ* »überschwemmen«, und zwar von der Überflutung des Nils, ist gut bezeugt[3]. *ꜣwḥ n tn rnp·t* heißt also »die Überflutung jedes Jahres«. Das kann nur heißen »der jährliche Wasserstand des übertretenden Nils«. Dem entspricht in späterer Zeit die neuägyptische Wendung x *pꜣ-Ḥꜥpj ḥsp·t* x »der Nil des Jahres x[4]« und im Demotischen *pꜣ mw n ḥsp·t* x »das Wasser (= Nil) des Jahres x«. So sagt man in den demotischen Pachtverträgen: »einen Acker mit dem Wasser des Jahres x verpachten[5]«, d. h. den Pachtzins nach dem Wasserstand des Nils in dem betreffenden Jahre festsetzen, und in diesem Sinne steht auch unser *ꜣwḥ n tn rnp·t* »die Überschwemmung jedes Jahres«. *šꜥ* muß hier ein Substantiv sein, »das Abgeschnittene« in bezug auf das Getreide[6], »die Mahd« und vielleicht im weiteren Sinne der Ernteertrag. Danach schlage ich jetzt für die in Frage stehende Stelle folgende Übertragung vor: »indem ich ihm den Ertrag einer Ackerarure mit (nach) dem Wasserstand jedes Jahres gab«.

9. Zur ägyptischen Jahresdatierung.

Sethe hat (Untersuchungen z. Gesch. Ägyptens III S. 61 ff.) den Nachweis erbracht, daß die Ägypter ursprünglich ebenso wie die Babylonier in ihren Datierungen die Jahre nach Ereignissen benannten. Es ist nun m. W. noch

[1]) Das *n* vor *tn rnp·t* ist unberücksichtigt geblieben. — [2]) *ꜣwḥ* »bewässerter Boden« ist unbekannt und würde auch ein Landdeterminativ verlangen. — [3]) Siehe außer dem von Lange zitierten Der Rifeh VII 23 auch Brugsch, Wb. II 546. — [4]) Siehe Legrain, ÄZ. 34 (1896) S. 111 ff. — [5]) Siehe Spiegelberg, Recueil XXXVI (1914) S. 171. — [6]) Siehe die von Lange a. a. O. beigebrachten Stellen.

nicht bemerkt worden, daß diese älteste Datierungsart auch später noch gelegentlich nachweisbar ist. Ich kenne folgende Stellen:

I. Aus der 11. Dynastie stammt die leider nicht sicher lesbare Datierung [hieroglyphs][1] »im Jahre des . . ? . .«. Sowenig hier wegen der Unsicherheit der Lesung eine Übersetzung möglich ist, so ist doch daran kein Zweifel, daß hier das Jahr nach einem Ereignis benannt ist.

II. Die zweite Stelle findet sich in seinem Briefe aus dem Anfang der Ramessidenzeit[2]. Dort steht, daß dem Adressaten ein Esel gegeben wurde [hieroglyphs]. Das kann nur heißen: »in dem Jahre der Bogenschützentruppe von *D3pt* (תפצ)«[3].

III. Etwas später ist die Stelle aus dem noch unveröffentlichten Pap. Brit. Mus. 10052 (Harris 499) Verso 4/8[4] [hieroglyphs] »in dem Jahre der Hyänen, als man hungerte«.

Es ist klar, hier ist nicht von offiziellen Datierungen die Rede, sondern es liegt eine volksmäßige Verwendung lokaler Ereignisse für Datierungszwecke vor[5], wie sie zu allen Zeiten und bei allen Völkern nachweisbar ist. Dafür mögen zwei zeitlich und örtlich sehr verschiedene Beispiele angeführt sein: Amos 1, 1 »zwei Jahre vor dem Erdbeben« und die abessinischen Datierungen, welche Littmann für die Mänsaᶜ Bēt-ʾAbrĕhē festgestellt hat[6], wie »the year of stagnations«, »the year of the small-pox«, »the year of the earth-quake« usw.

10. Eine zurückgezogene Pachtkündigung.

Der von Erman[7] zuerst übersetzte und teilweise veröffentlichte Papyrus 8523 des Berliner Museums ist neuerdings von Möller (Hierat. Lesestücke III Taf. 12) vollständig reproduziert worden. Wenn ich auch in der Hauptsache Ermans Deutung zustimme, so weiche ich doch in Einzelheiten mehrfach so stark ab, daß ich die folgende Neubearbeitung für nützlich halte.

---

[1]) Roeder, Debod bis Bab Kalabsche in »Les temples immergés de la Nubie« I S. 104 § 282 Taf. 107*a*. Roeder liest [hieroglyphs].

[2]) Im Kairiner Museum. Zuerst in hieroglyphischer Umschrift von Maspero (ÄZ. 19 [1881] S. 119) veröffentlicht, dann im Faksimile von G. Möller, Hierat. Lesestücke III Taf. 8. — Vgl. dazu vor allem W. Max Müller, OLZ. III (1900) S. 121 ff.

[3]) So bereits richtig von Maspero verstanden. »Im Jahre 1«, wie W. Max Müller will, ist unmöglich, da dann die Schreibung [hieroglyphs] dastehen müßte.

[4]) Siehe dazu Spiegelberg, Studien und Materialien S. 87. — Die Lesung und Übersetzung von *ḥti* halte ich jetzt für sicher. Der dunkle Ausdruck Dümichen, Geogr. Inschr. IV 121 (sic), den Dümichen als Jahresbezeichnung auffassen wollte ([hieroglyphs]), ist jedenfalls keine Datierung. Vielleicht bedeutet der Satz: »nicht gibt es ein Jahr des niedrigen (?) Nils«.

[5]) Darin unterscheiden sich also die obigen Datierungen von den ältesten ägyptischen, die amtlich benutzt wurden. — [6]) Publications of the Princeton Expedition to Abessynia II 233 ff. — [7]) Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Königlichen Museen, Berlin 1899, S. 92 und Taf. VI—VII.

Umschrift.

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18[3]

19

20

[1]) Darüber ein Füllpunkt. — [2]) Wohl Dittographie. — [3]) Z. 18—Schluß auf der Rückseite des Papyrus.

21

22

23

24

25

26

27

Adresse.

. . .

Übersetzung.

1 »Der Oberste der Bogentruppe, der Schreiber Sched-se-Chons vom Hause des Chons 2 an den nubischen Pächter[2] Pa-neb-n-adjede. 3 (Mögest du) mit Leben, Heil (und) Gesundheit (gesegnet sein) (und) in der Gunst des Amon-Rê, des Götterkönigs, 4 deines gütigen Herrn, (stehen)! Möge er dir Leben, Heil (und) Gesundheit verleihen!

Ich teile dir mit, 5 daß ich nach Theben zurückgekehrt bin. Nun hatte ich dir gesagt: 6 Ich werde dich nicht mehr[3] wirtschaften[4] lassen. 7 Doch siehe, meine 8 Ehefrau[5], die Herrin meines Hauses[6], hat mir gesagt: 9 Nimm dem Pa-

[1]) Füllpunkt über ⊙.

[2]) *mnḥ·t*, das sonst (besonders klar P. Bulak IV 7/1) den mannbar gewordenen Jüngling bezeichnet, ist hier wohl eine militärische Bezeichnung, wie Lieblein 2544 Nr. 39 (Dyn. 21) für den jungen Soldaten. Der »nubische Rekrut« ist wohl ein nubischer Söldner, der in Friedenszeiten in seiner Heimat Ackerbau treibt und dabei gelegentlich den Landbesitz eines ägyptischen Herrn bewirtschaftet. So ist er also nicht nur Soldat, sondern auch »Pächter«, und das wird hier wie in dem Hohenpriestertestament (ÄZ. 35 [1897] S. 14 ff.) die Bedeutung sein, die ich daher oben gewählt habe und die auch bereits Gardiner (Inscription of Mes S. 14 Nr. 16) vermutet hat.

[3]) Zu *grt* (ϭⲉ) im Negativsatze s. Recueil XXXIV (1912) S. 154. — [4]) Zu *skꜣ* als term. techn. s. Gardiner a. a. O. — [5]) Wörtlich »Genossen des Sitzens«. Dabei bedeutet *ḥms* (eigentlich »mit dem Ehemann [oder der Ehefrau] zusammen sitzen [= leben]«) »verheiratet sein«, wie noch im Demotischen (Rev. égyptol. V Taf. 17: Ostr. Straßb. 1548) und Koptischen (ϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ ϩⲁⲓ, ϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ).

[6]) Eine etwas pomphafte Übersetzung des alten *nb·t pr* »Herrin des Hauses«, welche hier die Frau als die Herrin des Vermögens der Eheleute bezeichnen soll. Sollte das auf eine Ehe deuten, wie sie in dem Pap. Libbey vorliegt?

neb-n-adjede **10** den[1] Acker nicht weg. Überweise ihn ihm (wieder), laß ihn ihn (weiter) **11** bewirtschaften!

Wenn nun mein **12** Brief zu dir gelangt, so nimm dich **13** des Ackers an und vernachlässige **14** ihn nicht. Nimm das **15** Schilf[2] weg und bewirtschafte **16** ihn! Bestelle eine Arure Acker **17** mit Gemüse[3] an dem Brunnen[4]. **18** Wenn aber einer **19** mit dir sprechen sollte[5], so gehe **20** zu[6] Wer-Thot[7], dem **21** Schreiber der Kornrechnungen vom Hause des Osiris, und **22** nimm[8] diesen Brief in deine Hand! **23** Habe ich doch ihm meinen **24** Acker im Hochland(?)[9] und ebenso meinen **25** Acker im Lehmboden(?) verpachtet[10]. **26** Bewahre meinen Brief auf, **27** damit er dir als Zeugnis diene.«

Adresse.

»[An den] nubischen [Pächter(?)] Pa-neb-adjede«.

Inhalt.

Nach der obigen Übersetzung ergibt sich folgender Sachverhalt. Der Schreiber Sched-se-Chons, der am Tempel des Chons zu Theben angestellt war, hatte in Nubien Ackerbesitz. Gelegentlich einer Reise, die er dorthin unternahm, hatte er einem seiner Pächter die Pacht gekündigt. Als er aber nach Theben zurückkam, mußte er erfahren, daß er die Rechnung ohne den Wirt gemacht

---

[1]) [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] sind hier zumeist nicht Demonstrativa, sondern eine Schreibung des Artikels ⲡⲓ, ⲧⲓ.

[2]) = ⲕⲁⲙ »Schilf«. Es handelt sich also um Gewinnung von Ackerland durch Ausroden des Schilfes wie in dem demotischen Pap. Brüssel Nr. 4. — [3]) = ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ (Sethe, ÄZ. 47 [1910] S. 11 Anm. 1). — [4]) Das ist vielleicht der Brunnen, aus dem das Wasser mit dem Wasserrad (Sakie) geschöpft wird. Dazu vgl. Burckhardt, Travels in Nubia S. 140: »Irrigation in Nubia ... is carried on entirely by means of the Sakies or water-wheels.« — [5]) D. h. gerichtlich gegen dich vorgehen sollte.

[6]) Dieselbe zusammengesetzte Präposition auch in der großen Merneptah-Inschrift von Karnak Z. 28, wo ich [Hieroglyphen] »stehen bei dem König« ergänze. Vermutlich ist damit die zusammengesetzte Präposition [Hieroglyphen] (Pap. judic. Turin 4,12, Hohenpriestertestament ÄZ. 35 (1897) S. 14 Z. 3) oder [Hieroglyphen] ohne [Hieroglyphe] (Pap. Golenischeff 1, 21. 22 usw.) identisch, obwohl sie noch ein *n* vor das Nomen setzt. Siehe dazu v. Bissing, ÄZ. 37 (1899) S. 145.

[7]) Dieselbe Namensbildung in [Hieroglyphen] Pap. Abbott 1,14, Bologna 2143 (S. 257 des Katalogs). [Hieroglyphen] Kanope in Stuttgart.

[8]) Verbessere *ꜣw tꜣj·k*.

[9]) Die Bedeutungen der beiden Wörter, die zwei verschiedene Bodenarten bezeichnen werden, sind nur geraten. Zu *nḫb* s. Brugsch, Wb. VI 693 und Grenzstelen Tell el Amarna 21. *ꜥmꜥm·t* wird in der Schenkungsurkunde von Edfu II 1 ([Hieroglyphen]) genannt und bedeutet dort vielleicht Lehmboden.

[10]) *ḫn* scheint hier dieselbe Bedeutung zu haben wie das Kausativum *sḫn* ⲥⲁϩⲛⲉ in den demotischen Verträgen.

hatte. Denn seine Ehefrau, die offenbar das eheliche Vermögen verwaltete[1], war mit der Kündigung nicht einverstanden, und ihr Mann mußte sich daher zu dem vorliegenden Brief verstehen, durch den er seine Kündigung widerrief, so daß Pa-neb-adjede den Acker weiterbewirtschaften durfte. Es ist nun von großem Interesse, daß dieser Brief durchaus als Rechtsinstrument wirkt. Seine Vorzeigung bei dem Rechnungsschreiber Wer-Thot, in dem wir vielleicht[2] den inzwischen von Sched-se-Chons neuernannten Pächter zu sehen haben, ist ausreichend, um das alte Pachtverhältnis wiederherzustellen. Keine weitere Rechtsinstanz ist dabei nötig.

11. Zu dem Spezialistentum in der ägyptischen Medizin.

Ich setze zunächst die klassische Stelle aus Herodots 2. Buch (Kap. 84) hierher, welche uns früher als die Denkmäler über die uns so modern anmutende Entwicklung der altägyptischen Medizin unterrichtet hat:

»ἡ δὲ ἰατρικὴ κατὰ τάδε σφι δέδασται· μιῆς νούσου ἕκαστος ἰητρός ἐστι καὶ οὐ πλεόνων. πάντα δ᾽ ἰητρῶν ἐστι πλέα· οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν ἰητροὶ κατεστᾶσι, οἱ δὲ κεφαλῆς, οἱ δὲ ὀδόντων, οἱ δὲ τῶν κατὰ νηδύν, οἱ δὲ τῶν ἀφανέων νούσων.«

Da sind zuerst unter den Spezialisten die *ὀφθαλμῶν ἰητροί* die »Augenärzte« genannt. Sie lassen sich auch in der altägyptischen Literatur nachweisen. Aus dem »alten Reich« (um 2500 v. Chr.) ist ein [hieroglyphs][3] *sjnw-jrtj* »Arzt der beiden Augen« bekannt. Nicht selten begegnet uns aber dieser Titel mit dem Artikel als *pꜣ sjn jr·t* (*pe sȧjn jártĕ*) »der Augenarzt« in den demotischen Urkunden der Ptolemäerzeit, so bei Revillout, Chrestom. démot. 237. 253. 259. 261. 269[4].

Auch die Spezialisten der Darmkrankheiten (*οἱ τῶν κατὰ νηδύν*) hat Wilcken (Chrestom. Nr. 136) in dem *ἰατροκλύστης* einer griechischen Urkunde wiedererkannt. Er hat darin gewiß richtig einen Arzt gesehen, dessen Spezialität es ist, mit Klistieren zu kurieren, deren große Bedeutung für die Gesundheit des viel essenden, körperlich bequemen Orientalen der höheren Stände die ägyptische Medizin zu Herodots Zeit (Kap. 79) und wohl schon früher erkannt hatte. Es ist bemerkenswert, daß sich unter den erhaltenen Spezialistentypen der ägyptischen Ärzte gerade die beiden Spezialisten nachweisen lassen, die noch heute in Ägypten wie im Orient die verbreitetsten sind, die Augen- und Magenärzte.

[1]) Siehe oben S. 109 Anm. 6. — [2]) Er könnte aber auch die Behörde sein, welche für Pachtverträge zuständig war. — [3]) LD. II 93*a* (Text S. 89). Ich verdanke Sethe die Kenntnis dieser Stelle.

[4]) Die Lesung der Gruppe *sjn* ist zuerst von Griffith (Rylands Pap. III S. 384 — Mag. Pap. Indices Nr. 721, ÄZ. 45 [1908] S. 107) erkannt worden. — Vergleiche übrigens auch den [hieroglyphs] »Arzt, der das Auge heilt«, wie Amon in dem Leidener Hymnus (Gardiner, ÄZ. 42 [1905] S. 28) genannt wird.

12. Ein Denkmal des Admirals *Semtu-tef-nachte.*

Im Recueil XXXIII (1911) S. 176 habe ich ein Denkmal des Admirals erwähnt, den Griffith (Rylands Pap. III S. 73—74) näher besprochen hat. Inzwischen habe ich die damals verlegte Notiz über jenes Denkmal gefunden, von dem ich a. a. O. nur Titel und Namen mitteilen konnte. Das im Jahre 1905 unter den Kolonnaden der Scharia Wagh el Birket in Kairo stehende und sehr schlecht erhaltene Denkmal war das Fragment einer knienden Statue aus Kalkstein, die vor sich einen Schrein mit einer Göttin, vermutlich Isis, hielt. Auf dem rechten Pfeiler dieses Naos las ich:

Das dürfte so zu verbinden sein:

»Der dem König Psammetich, dem von der Isis in Abydos[1] geliebten, treu ergebene Fürst und Vorsteher des Südens (*mr rs*) *Sm3-t3wj-t=f-nht.*«

Darunter steht eine Horizontalzeile »gestiftet[2] von der leiblichen Königstochter [. . . .«

Sonst habe ich mir noch folgende Inschriftreste notiert:

a)

b)

c)

13. Eine Segensformel.

In demotischen Texten wird mehrfach z. B. Pap. Rylands IX 5, 20 (Perserzeit) und in der ersten Hohenpriestergeschichte (I Kh 4, 24. 5, 33) der König mit dem Segenswunsche begrüßt *p3j=j* (*p3j=n*) *nb ˁ3 ɔ-ɔr=f p3 ˁḥˁ n P3-Rˁ* »mein (unser) großer Herr, möge er die Lebensdauer des Sonnengottes Phrê haben!«[3]. Man braucht nur an die stereotype Wendung hinter dem Königsnamen »mit Leben begabt gleich Rê ewiglich« oder an die Anrede der Götter an ihren königlichen Sohn »Wir geben dir Leben gleich Rê« u. ä. zu erinnern, um sich über die Bedeutung des Wunsches klar zu werden. Der Sonnengott wird ja besonders als Gott des Lebens[4] aufgefaßt, dessen Strahlen in der Lehre des Echnaton das »Leben« in sich schließen. So ist auch die häufige Grußformel[5] demotischer Briefe zu verstehen *ɔ-dj P3-Rˁ ḳi p3j=f ˁḥˁ* »möge Phrê sein Leben lang machen«.

[1]) Danach könnte die Statue aus Abydos stammen. — [2]) So möchte ich jetzt das *ɔr n* fassen, und es nicht mehr mit dem Namen des S. verbinden, dem es sich auch in der graphischen Anordnung nicht anschließt. — [3]) Rylands IX 3, 11 hat bei der Begrüßung des Gouverneurs die nur dem Pharao eignende Anrede *p3j* (*p3j=n*) *nb ˁ3* »unser großer Herr« weggelassen. — [4]) Siehe Roeder in Roschers Lexikon d. Mythol. unter »Sonne« S. 1203. — [5]) Siehe die Nachweise in dem Katal. der demot. Papyri in Kairo S. 189 zu 30838.

Solche Formeln, die wir bisher nur in demotischen Texten nachweisen konnten, sind natürlich alt, und zwar läßt sich für die erste Formel jetzt auch der Nachweis erbringen. In einem der kürzlich von Daressy (Annales du Service XIII [1913] S. 46) veröffentlichten Graffiti vom Gebel Ahmar bei Kairo findet sich die folgende Inschrift aus der Ramessidenzeit [Hieroglyphen] »mögest du die Lebenszeit des Phrê haben!«. In den Zeichen dahinter steckt wohl der Name des Mannes, dem der Segenswunsch gilt[1].

14. Zwei Ausdrücke der Bewässerung.

G. Roeder hat in den »Ägyptischen Inschriften aus den Kgl. Museen zu Berlin« II S. 295 (Nr. 10814) den Text einer Totenfigur (aus dem Anfang des neuen Reiches) bekannt gemacht, der eine mir sonst unbekannte Variante des 6. Kapitels des Totenbuches enthält. In der üblichen Fassung wird die Totenfigur aufgefordert *r srd·t sḫ·wt r śmḥj·t wdb·w* »die Felder wachsen zu lassen und die Ufer zu bewässern«. Was die letzte Wendung bedeutet, versteht jeder, der einmal im Winter auf dem Nil gefahren ist und gesehen hat, wie das Nilwasser durch Schöpfvorrichtungen das steile Nilufer hinauf auf die oben gelegenen Felder gepumpt wird. Es ist die mühsame Schadûfarbeit des ägyptischen Fellah. Der Ausdruck *srd·t sḫ·wt* »die Felder wachsen lassen« wird eine poetische Bezeichnung für die der Bewässerung vorangehende Bestellung des Ackers durch Pflügen und Säen sein. Statt dieses Ausdrucks hat nun der erwähnte Berliner Text die Variante [Hieroglyphen] *r sḳdw sḫw·t*. Nach der Orthographie wird man zunächst übersetzen »um die Felder zu befahren«. Aber das paßt nicht zu der schweren Arbeit des ägyptischen Bauern, die hier bezeichnet werden soll. Mir scheint hier eine andere Bedeutung vorzuliegen, die auf die Grundbedeutung von *ḳd* »rund sein, drehen, Kreis, Rad« zurückgeht und noch in ⲕⲱⲧⲉ »bewässern« erhalten ist. Dieses koptische Wort, welches griechischem κυκλεύειν entspricht, bezeichnet die Bewässerung mit dem Wasserrad (der Sâḳije), und diesen Sinn möchte ich auch für das altägyptische *sḳdw·t* »das Wasserdrehen« annehmen. Danach möchte ich für die Variante der Berliner Totenfigur *r sḳdw·t sḫw·t r smḥj·t wdb* die Übersetzung »um die Felder mit dem Wasserrad und das (sic) Ufer mit dem Schadûf zu bewässern« vorschlagen. Es würden hier also nebeneinander die beiden wesentlichsten Arten der ägyptischen Bewässerung genannt.

15. Der Name des astronomischen Visierstabes.

Borchardt hat (ÄZ. 37 [1899] S. 10ff.) ein altägyptisches astronomisches Instrument bekanntgemacht und erläutert, das aus 2 Teilen besteht, dem »Stundenzeiger« (ὡρολόγιον Clem. Alex.) und dem »astronomischen Palmstab«. Der ägyp-

[1]) Die darunterstehenden Namen [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] der »Oberst der Bogenschützen *Tȝj*« und der »Bildhauer *Mr-Mnw*« sind von dieser Inschrift zu trennen.

[2]) Vgl. Crum, Coptic Rylands Papyri S. 81, 1. 82, 2 und Wilcken, Grundzüge I S. 328.

tische Name des Stundenzeigers war *mrḫ·t* »Merker, Zeiger«, dagegen hat sich der Name des zweiten zugehörigen Instruments, der Palmrippe, noch nicht nachweisen lassen. Er findet sich nun auf einem der Blöcke des Muttempels, welche die Reste einer Prozessionsfahrt und einer Handelsexpedition des Königs Pianchi enthalten[1]. Die Schiffe der Handelsflotte sind mit nubischen Waren geladen, und darunter befindet sich auch ein Posten [Hieroglyphen] »Palmrippe des Horoskopen«, also das eine der von Borchardt beschriebenen Instrumente des Horoskopen, das bei Clem. Alex. Strom. VI 4 § 35 φοῖνιξ ἀστρολογίας heißt. [Hieroglyphen] *bꜥ* ist im koptischen ⲃⲁ : ⲃⲁⲓ erhalten, das ja auch in den griechischen Formen βαΐς, βαΐον vorliegt (s. Peyron, Lex. copt. S. 19) und »ramus palmae« bedeutet[2]. Es ist aber auch die Bezeichnung für die Rippe des Palmblattes, die seit alter Zeit als Stock benutzt wurde. Dieser Stock wird besonders häufig mit der starken Verbreiterung am unteren Ende in der 18. Dynastie dargestellt, namentlich unter Amenophis IV.[3] Eine weitere Verwendung war die als Visierstab des astronomischen Instrumentes.

Noch eine sprachliche Bemerkung zu dem koptischen Derivat ⲃⲁ (sahid.) : ⲃⲁⲓ (bohair.), die sich zueinander verhalten wie ϣⲁ : ϣⲁⲓ. Der bohairische Dialekt hat den dritten schwachen Radikal erhalten, der auch noch in neuägyptischen Schreibungen, z. B. [Hieroglyphen] (Sallier I 6, 6), [Hieroglyphen] (Ostr. Berlin 10637), [Hieroglyphen] (Liebeslieder 2, 4) zutage tritt[4].

16. Ein libyscher Stammesname.

Unter den Vorfahren des thebanischen Priesters *Pe-te-Mut*, den die in Karnak gefundene Statuette 42218[5] darstellt, befindet sich auch ein Priester des Amon namens *Nesi* ([Hieroglyphen]), der u. a. den Titel [Hieroglyphen] *wr ꜥꜣ n Mḥꜣsꜣwn* führt. Legrain, der ihn zuerst[6] besprochen hat, erinnerte mit Recht an die Titel *wr-ꜥꜣ n Mšwꜣš*, *wr ꜥꜣ n Mḏꜣi·w*, welche libysche Stammeshäuptlinge bezeichnen. Daher wird man auch zunächst in *Mḥꜣsꜣwn* den Namen eines libyschen Stammes vermuten und etwa an die Massylier (Μασσύλιοι) denken. Dabei würde das *ḥ* verschwunden sein und das *n* durch *l* wiedergegeben sein, beides Lauterscheinungen, die keinerlei Bedenken hervorrufen können. Das *ḥ* konnte der Grieche nicht wiedergeben und dem *n* entspricht auch sonst im Koptischen wie im Griechischen ein *l*. Legrain, der unrichtig[7] — wenigstens gegen seine eigene Abschrift — »Mahasaou« liest, wollte in dem Stammesnamen Vorfahren des Beduinenstammes der Aoulad Maꜥâzeh (معازة) sehen, was aber, abgesehen von historischen wie geographischen Schwierigkeiten, lautlich nicht angeht. In dem modernen Namen würden das ꜥ und der Abfall des *n* ohne jede Erklärung bleiben.

---

[1]) Benson-Gourlay, The temple of Mut S. 371. — [2]) Siehe Loret, Recueil XVI (1894) S. 97. — [3]) Siehe z. B. v. Bissing, Denkm. 81 A, 84 B. — [4]) Ich verdanke Sethe diese Auffassung. — [5]) Siehe Legrain, Statues et Statuettes des Rois et Particuliers im Catalogue Général du Musée du Caire (1914) S. 42. — [6]) Annales du service des antiquités VIII (1907) S. 56.

[7]) Er scheint den Hasen [Hieroglyphe] *wn* für [Hieroglyphe] *ꜣw* zu halten.

17. Der ägyptische Name der sogenannten »Weisheitslehren«.

Erman hat (ÄZ. 32 [1894] S. 127) die hieratische Aufschrift einer Holztafel bekanntgemacht, welche in der »steifen Unziale der 22. Dynastie« den Titel des unter dem Namen »Les maximes d'Ani« bekannten Lehrgedichts enthält. Er lautete in der klassischen Sprache , in der neuägyptischen Übersetzung . Einige Schwierigkeit macht die Übersetzung des vieldeutigen *mtr*, das Erman zweifelnd durch »mündlich (?)« wiedergibt. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß *mtr* hier die Bedeutung »erziehen«[1] hat, welche in dem didaktischen Pap. Insinger (8, 21. 22. 9, 6. 18) für das Demotische feststeht und ähnlich auch neuägyptisch in *mtr r* »jemand über etwas belehren« vorliegt[2]. Danach bedeutet *sbꜣj·t mtr* »Erziehungslehre«, und dieser Ausdruck gibt uns die ägyptische Bezeichnung für die ägyptische Weisheitsliteratur, die der alttestamentlichen »Chochma« entspricht.

18. Die Bedeutung von *nfr-ḥr*.

Man pflegt den Ausdruck *nfr-ḥr*[3], der sich als Epitheton mancher Götter, in Sonderheit des Ptah, findet, durch »mit schönem Antlitz, schöngesichtig« zu übersetzen. Wenn man sich dabei an die homerischen Epitheta von Göttern erinnert fühlt, so sollte gerade dieser Vergleich warnen. Denn, soweit ich sehen kann, gelten die Epitheta der ägyptischen Götter nur sehr selten[4] ihrer körperlichen Schönheit. In der Tat läßt sich jetzt aus einem Texte der 18. Dynastie[5] eine wesentlich andere Bedeutung gewinnen. Da sagt der Verstorbene zu Osiris

»mögest du mir gnädig sein, möge dein Antlitz gegen mich schön sein an dem Tage, da ich deine Schönheiten[6] schaue«.

Hier hat offenbar *nfr ḥr=k ꜥm=j* »möge dein Antlitz mir schön sein« die Bedeutung »mögest du mir gnädig sein«, es steht also gleichbedeutend mit *ḥtp=k n=j*. Danach dürfen wir wohl auch das Epitheton *nfr-ḥr* in dem Sinn »gnädig« nehmen.

---

[1]) Ich möchte diese Bedeutungen aus der Grundbedeutung »gerade sein« ableiten, und zwar von dem Piel »gerade machen, erziehen« oder vielleicht mit Sethe »auf den rechten Weg bringen«.
[2]) Gardiner, Lit. Texts I S. 22* Anm. 17 (zu Pap. Anast. I 20, 8). — [3]) Vokalisiere etwa *nefer-hŏ* nach Νεφερῶς. — [4]) Ein solches Epitheton würde der Beiname der Isis *nfr ꜣmi·t* (Νεφρῆμμις) »mit schöner Hand« sein, falls meine Deutung Recueil XXXI (1909) S. 159 Anm. 8 richtig sein sollte.
[5]) Moret, Recueil XXXII (1910) S. 154. — [6]) D. h. an dem Tage des Totengerichts, wo der Verstorbene vor Osiris tritt.

Demotische Miszellen.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 12 Schriftbildern.

1. *nmḥw* = ⲣ̄ⲙϩⲉ »frei«.

In den demotischen Sklavenverträgen der Saitenzeit[1] besteht die Erklärung des Kontrahenten, der sich selbst als Sklaven erklärt, in der Hauptsache aus zwei Sätzen, einem positiven und einem negativen. Der erstere lautet: *ꜣnk pꜣj=k bk šꜣꜥ ḏt* »ich bin dein Sklave in Ewigkeit«, der zweite *bn ꜣw(=j) rḫ ꜣr nmḥ ꜣ-ꜣr-n=k ꜥn ꜥn* »ich werde dir gegenüber nie (mehr) frei sein können«.[2]

Ich habe für *nmḥ* die Bedeutung eingesetzt, welche in diesem Zusammenhang die gegebene zu sein scheint, eine Bedeutung, welche durch die ausführlichere Fassung von Corpus pap. Nr. 7 noch verstärkt wird *ꜣnk tꜣj=k bk bn ꜣw rḫ rmt nb n pꜣ tꜣ ꜣr sḫi n-ꜣm=j n pꜣ=k bnr bn ꜣw(=j) rḫ ꜣr nmḥ ꜣ-ꜣr-n=k ꜥn ꜥn.* »Ich bin deine Sklavin. Nicht soll irgendein Mensch der Welt über mich Macht haben können außer dir. Nie (mehr) kann ich dir gegenüber frei sein.«

Diese aus dem Zusammenhang gewonnene Bedeutung findet nun die beste Bestätigung durch das Koptische, welches aller Wahrscheinlichkeit nach das alte *nmḥw* in ⲣ̄ⲙϩⲉ : ⲣⲉⲙϩⲉ bewahrt hat. Das koptische Nomen ist eine Bildung wie ⲥ̄ⲛⲧⲉ »Basis« (aus *s^ent^ej*), die etwa *n^émḥ^ew* gelautet haben mag. Ganz abnorm ist freilich zunächst der Übergang des *n* in ⲣ. Aber gerade die Verbindung der demotischen Verträge macht ihn lautlich verständlich. In der Wendung *ꜣr-nmḥw* »frei sein« ist das mit dem vorhergehenden *r* in Kontaktstellung befindliche *n* in *r* übergegangen, also aus *ꜣr-nmḥw* ⲣ̄ⲣ̄ⲙϩⲉ geworden. Dabei mag, wie Sethe mir bemerkt, eine Art Volksetymologie mitgewirkt haben, welche ⲣ̄ⲙϩⲉ als eine Zusammensetzung mit ⲣ̄ⲙ- »Mensch« betrachtete.

Habe ich die Bedeutung von *nmḥ* in den demotischen Sklavenverträgen richtig bestimmt, dann fällt dadurch auch ein neues Licht auf die Bedeutung des Wortes in der sonstigen ägyptischen Literatur. Ich will darauf hier nicht näher eingehen, da uns das ägyptische Wörterbuch über die wahre Bedeutung des noch recht dunklen Wortes, welches man »Armer, Bürger« usw. übersetzt, später bessere Auskunft geben wird als meine eigenen bescheidenen Sammlungen. Aber ich

[1]) Rylands III. V. VI Corpus pap. Nr. 7.

[2]) Var. (Ryl. VI S. 213).

möchte hier doch die Vermutung aussprechen, daß die mehrfach genannten *ꜣḥ·t nmḥw*[1] »Äcker von Freien« sind, d. h. Ländereien, die zwar Eigentum der Krone (Staatsland), aber dabei doch in Privatbesitz waren. Es würde sich dabei also um Privatbesitz ganz im Sinne der *ἰδιόκτητος γῆ* der Ptolemäerzeit[2] handeln.

2. Weitere Bemerkungen zu dem demotischen Text der Rosettana.

Im Anschluß an frühere Ausführungen (Recueil XXVI (1904) S. 53 ff.) möchte ich ein paar weitere Bemerkungen zu diesem Standard-Text der demotischen Studien folgen lassen, der neuerdings wieder durch Sethes Bearbeitung[3] (Urk. II 166 ff.) erheblich gefördert worden ist. Ich möchte mit der allgemeinen, bisher noch nicht gemachten Feststellung beginnen, daß sich — wenn mich nicht alles täuscht — zwei Hände unterscheiden lassen. Von der ersten rührt das Protokoll (Z. 1—4 bis *n hrw ꜥpn*) her, alles andere von der zweiten Hand. Das lehrt der Augenschein[4] und wird durch die ganz verschiedene Orthographie des Verbums *nḥm* in Z. 2 [demotisch] und 22 [demotisch] bestätigt. Daraus ergibt sich, daß ein besonderer Protokollschreiber die ersten Zeilen mit dem Eingang des Textes eingemeißelt hat.

In dem folgenden Texte sind verhältnismäßig wenige Fehler. In Z. 24 steht irrtümlich statt *jt* »Vater« die Gruppe *Pr-ꜥꜣ* in *mr jt*. — Z. 32 (Schluß) steht ein seltsames Zeichen hinter *ꜥnḥ*. Es ist wohl das erste Determinativ ▽̣, das in der Gruppe *ꜥnḥ* »schwören« üblich ist und in *ꜥnḥ* »leben« nicht am Platze ist.

Eine crux ist u. a. auch der griechischem *καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀλλότρια φρονησάντων ἐν τοῖς κατὰ τὴν ταραχὴν καιροῖς* entsprechende demotische Satz Z. 11

[demotischer Text]

Die Schwierigkeit liegt in der Gruppe [demotisch], die ich jetzt [Hieroglyphen] *mj·t* umschreiben und mit dem namentlich aus dem Pap. Insinger[5] (passim) bekannten Wort für »Lehre[6]« [demotisch] ([Hieroglyphen]) identifizieren möchte. Da-

---

[1]) Siehe Erman, ÄZ. 35 (1897) S. 23 Anm., ferner Maspero, Annales Serv. Antiq. IV S. 185 (vgl. Pap. Hauswaldt S. 22*). Auch in demotischen Texten werden die *jḥ nmḥ* noch erwähnt, so Rev. eg. XIV Taf. 2 und Ostr. Straßb. D 384 *pꜣj jḥ rmt nmḥ*. — [2]) Siehe Wilcken, Grundzüge I S. 284. — [3]) Dieser hat Sethe weiter einen grundlegenden Aufsatz »Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana« in den Nachrichten der Ges. Wissensch. zu Göttingen 1916 S. 275 folgen lassen. — [4]) Sowohl in der Ausgabe von Lepsius (Auswahl) wie in der sehr genauen Wiedergabe von J. J. Hess erscheinen die ersten Zeilen niedriger und dünner als die folgenden. Für diese Frage versagen natürlich die zu stark verkleinerten Reproduktionen. — [5]) Andere Schreibungen im Mythus (Kufi) Nr. 302. — Die weibliche Endung fehlt in der obigen Gruppe versehentlich.

[6]) Das Wort mag mit dem neuägypt. [Hieroglyphen] *mj·t* »Weg« identisch sein.

nach lese ich jetzt die Stelle *pꜣ sp rmt ꜥ-ꜥr ḫpr ḥr kt-ḫ·t mj·t n pꜣ tḫtḫ ꜥ-ꜥr ḫpr (n) Kme* »die übrigen Leute, welche in anderer[1] Lehre waren während der Verwirrung, die in Ägypten herrschte«. Die »andere Lehre« ist die von der »Lehre« des Königs abweichende, d. h. der Aufruhr. Deshalb folgt hier dem Worte das Determinativ schlechter Handlungen. Übrigens sei daran erinnert, daß der von Amenophis IV. gepredigte Glaube als seine »Lehre« (*sbꜣj·t*) bezeichnet wurde. Die »Leute, welche in anderer Lehre sind«, sind die Feinde des Königs, jene Empörer, welche nach den Worten der Rosett. (Z. 13) »den Weg des Befehls des Königs und den Befehl der Götter verlassen[2]« hatten oder nach der alten Sprache nicht mehr »den Weg des Königs preßten« (*mḏr mjtn*).

Hier sei noch eine Bemerkung zu Z. 16 angeschlossen. Dort ist das seltene Verbum *ḏdb* demotisch durch *twt* ⲧⲱⲟⲩⲧ »versammeln« wiedergegeben. Damit erhalten also Erman und Maspero gegenüber Gardiner (Recueil XXXIII [1911] S. 73) recht, und man darf das *ḏdb* der Sinuheerzählung (Z. 130) auch weiterhin durch »versammeln« übersetzen.

3. Der Grabstein einer Falkenmumie.

Das merkwürdige Denkmal, das ich im folgenden zu würdigen versuchen will, stellt den Bearbeiter vor die unerfreuliche Aufgabe, eine offenbar ungenaue Abschrift[3], noch dazu von einer nur unvollständig erhaltenen Inschrift, zu erklären. Denn der betreffende Text (Mariette, Catalogue des monuments d'Abydos Nr. 1326) ist leider nicht so vollständig, wie er in der Publikation erscheint. Es fehlt, was merkwürdigerweise von keinem der bisherigen Übersetzer[4] bemerkt worden ist, den meisten Zeilen[5] ein mehr oder weniger großes Stück links. Trotz dieser Schwierigkeiten hoffe ich doch, in der Hauptsache den Sinn des Bruchstücks richtig erkannt zu haben, dessen Übersetzung ich zunächst vorlegen will.

Umschrift.

1 *ḫpr ḥsp·t* VII *n pꜣ ss* [. . . . . . .

2 *gm=w wꜥ sp*(?)-*Ḥr ꜥw ꜥn=w* . . . . *r tꜣj=n* [. . . .

3 *nt ḥtp*(?) *m-bꜣḥ Wsjr Ḥꜥpj* . . . . [. . . . .

4 *tꜣ=f*(?) *kꜥs*(·*t*) . . *pr r tꜣ wꜥb*(·*t*) [. . . . . . .

5 *pꜣ ḥrj sšt ꜥrm nꜣ ḫr-ḥb*(·*w*) *nt ꜥḳ r tꜣ wꜥb*(·*t*) [*tj* ?]

---

[1]) Hess (S. 59 z. d. St.) irrt sich, wenn er annimmt, daß *kt-ḫ·t* nur substantivisch gebracht werde. Es steht auch adjektivisch z. B. Rosett. 19 *kt-ḫ·t nkt* »andere Dinge«, Canopus 5, 17 *kt-ḫ·t mꜥ ꜥšj* »viele andere Plätze«, Chrest. demot. 212, 213 *kt-ḫ·t rmt* »andere Leute« u. s.

[2]) *ꜥw=w ḫꜣꜥ pꜣ mit n pꜣ ꜥš sḥn n Pr-ꜥꜣ ꜥrm pꜣ ꜥš sḥn* [*n nꜣ*] *ntr·w* hierogl.

[3]) Das Original scheint verloren zu sein. Wenigstens war es im Museum zu Kairo nicht mehr aufzufinden. — [4]) Brugsch, a. a. O. und Revillout, Revue égyptol. 1 S. 192. — [5]) Wahrscheinlich auch den letzten beiden, obwohl sie vollständig sein könnten.

6 *ḥtp=f ẖr pꜣi wite ẖn pꜣj ḥn wꜥ*
7 *ꜣ-wn-nꜣ ꜣp r-r=f ꜣw=w ꜣr n=f mnḫ sḏr*(?)
8 *mn mn*(?)[1] *pw b*(?) *ꜣꜣj*(?) *ꜣr ḥtp s*(?) *mr šn*(?) *mr* [. . . .
9 *tꜣ r-·t n pꜣ nṯr ꜥꜣ mnḫe pꜣ rm nt nꜣw rk pꜣ wite*
10 *m*[*tu=f*] *f*[*ti* . . . .] *sẖ r-r=s*(?) . . . . *n=f* . . . . . .

Übersetzung.

»Es war im Jahre 7, zu der Zeit [des Königs . . .], da fand man eine Falkenleiche. Man brachte sie . . . . . . in unsern [. . . . . .], welche vor dem Osiris-Apis (Sarapis) ruhen . . . . [. . . . Man machte] ihr Begräbnis [. . . .] Haus . . . . Einbalsamierungsstätte. Der Vorsteher des Geheimnisses und die Vorlesepriester[2], welche in die Einbalsamierungsstätte eintreten, setzten ihn unter dieser Stele bei in diesem Einzelsarg, der zu ihm gehörte. Man machte ihm Binden . . . . . [. . . . .] . . . . Es setzte ihn bei der Lesonispriester und der Vorsteher . . . . . [in] der Kammer des großen, wohltätigen Gottes. — Wer die Stele beseitigen wird[3] und [die Schrift] wegwischen wird [der soll verflucht sein od. ä.].«

Inhalt.

Das Verständnis des Textes hängt im wesentlichen von der Gruppe (Z. 2) ab, die ich *sp-n-Ḥr* zu lesen vorschlage. Das erste Wort ist das alte *spꜣ*, das in den Pyramidentexten mehrfach[4] in der Verbindung mit Horus erscheint. So heißt es Pyr. 244 »der Leib ist am Himmel, der *spꜣ* des Horus ist an der Erde«. Mir scheint *spꜣ* eine Bezeichnung für den toten Körper zu sein, welcher im Gegensatz zu dem *ḏ·t* der Erde angehört. Daher übersetze ich in unserm Texte *sp-n-Ḥr*[5] als »Horusleiche« und nehme es als Bezeichnung des toten heiligen Vogels des Gottes Horus, des Falken.

Habe ich die schwierige Gruppe richtig gelesen und gedeutet, dann berichtet unser Text die Beisetzung einer Falkenmumie in Abydos. Wir wissen ja durch die einheimischen Quellen wie die griechischen Autoren, daß die Leichen der heiligen Tiere aufgesammelt, einbalsamiert und entweder einzeln oder in Massengräbern beigesetzt wurden. Wenn ich den Ausdruck »in diesem einzelnen[6] Sarge« nicht mißverstehe, so ist unser Falkengrab damit als Einzelgrab bezeichnet, das

---

1) *mn sp* II (?).

2) Diese beiden alten Titel bezeichnen hier Leute, die mit der Einbalsamierung zu tun haben. Daß der *ẖr-ḥb* dem ταριχευτής oder παρασχίστης entspricht, hat Revillout (ÄZ. 17 [1879] S. 83ff., 18 [1880] S. 70ff.) gezeigt. Der *ḥrj-sštꜣ*, der den Titel des Begräbnisgottes Anubis führt, erscheint auch sonst in der späten Literatur mit der Bestattung beschäftigt, z. B. Bergmann, H. J. 9, 6 und namentlich in dem Wiener demot. hierat. Pap. Nr. 27 (ed. Bergmann), in dem ich das *Ritual der Einbalsamierung der Apisstiere* zu erkennen glaube.

3) Dieselbe Schreibung des Futurumbildners ⲛⲁ auch Mag. Pap. Nr. 431. — 4) Siehe dazu Sethe, Grabd. des Sahurê II S. 104. — 5) Siehe dazu Preisigke-Spiegelberg, Prinz-Joachim-Ostraka S. 2ff., 28ff. — 6) *wꜥ* steht hier, wie mir Sethe bemerkt, in der Bedeutung von *wꜥtj* in der Inschrift des Lateranobelisken Thutmosis' III.

es ja auch in der Tat war. Unser Text berichtet, wie an einem bestimmten Tage — das nähere Datum[1] ist verloren gegangen — eine Falkenleiche gefunden und, falls ich recht lese, »vor dem Osiris-Apis« niedergelegt wurde. Dieser Gott kann nicht gut der tote Apis sein, der ja in Abydos nicht zu erklären sein würde, sondern wird dem »Sarapis«, der späten Form des Osiris, entsprechen. Nach Mariettes kurzer Beschreibung, der leider keine Abbildung beigegeben ist, ist auf der Stele dargestellt »un dieu Harmachis (?) debout. Devant lui est un épervier«. Sollte der von Mariette unsicher gedeutete Gott ein Osiris sein? Dann würde die Darstellung eine Illustration des Textes nach meiner Deutung sein. Die Beisetzung der Falkenmumie vor dem Sarapis (= Osiris?) bezieht sich vielleicht auf die Bestattung des Tieres in der *ἱερὰ θήκη*[2], d. h. dem Sammelgrab der Falkenmumien, in dem sie gemeinsam aufgestapelt oder wie in unserm Falle einzeln beigesetzt wurden. Vorher nahmen die Einbalsamierer (die Taricheuten o. ä.) die Balsamierung in der Einbalsamierungsstätte (*wꜥb·t*), der *ταριχεία*[3] (Diodor I 83) vor, legten die Mumie in einen eigens für sie verfertigten[4] Sarg, über dem die hier behandelte Stele errichtet wurde. Diese Beisetzung fand in »der Kammer (**pı**) des großen wohltätigen Gottes«, d. h. des Osiris, statt, den ich oben in dem Sarapis vermutet habe, wie ja »die Kammer« wohl auch der vorher erwähnten *ἱερὰ θήκη* entsprechen dürfte. Hier nahmen bestimmte Priester[5] — die sichere Lesung und Deutung der betreffenden Gruppen ist mir nicht geglückt — die feierliche Bestattung vor. Die Inschrift schließt mit einer Verfluchung des etwaigen Zerstörers des Grabsteins oder der Ruhestätte des heiligen Vogels.

4. Zur Begräbnissteuer (τέλος ταφῶν).

Ich verdanke der Liberalität von J. J. Hess die vortrefflichen Abschriften der beiden folgenden Ostraka des Britischen Museums, die ich zunächst mit Umschrift und Übersetzung mitteile.

a. Ostr. Brit. Mus. 5685.

1 *ɔn Pn-nꜣ sꜣ Pꜣ-ẖr-Ḫns ḥt ḳd·t* 1 *n pꜣj*(?)[6] *mr tꜣ ẖꜣs·t*
2 (*n*) *rn Rrꜣ pꜣ rmt Ḫnte-Mjn ḥnꜥ Tꜣj-Mnt*
3 *tꜣ=f ḥjm·t r ɔn=w r tꜣ ẖꜣs·t sẖ Pꜣ-dj-ɔmn-smꜣ-tꜣ*
4 *sꜣ Pꜣ-* . . ? . . *n ḥsp·t* XXII IV·*nw pr·t sw* XII *n Pr-ꜥꜣ*
5 *Ptrums sꜣ Ptrums ɔrm*
6 *Ptrums p=f šrj*

»Es hat gebracht (= gezahlt) Panas, der Sohn des Pchorchonsis, 1 Silber-Kite[7] dem Vorsteher der Nekropolis im Namen des aus Chemmis (Panopolis)

---

[1]) Die Schrift weist in die Ptolemäerzeit. — [2]) Diodor I 83, vgl. dazu und zu dem folgenden die Prinz-Joachim-Ostraka S. 2. — [3]) Siehe a. a. O. S. 13 Anm. 1. — [4]) So möchte ich den Sinn des *ɔ-wn ɔp r-r=f* »der zu ihm gehörte« fassen. Der Sarg war also nicht ein alter, wieder benutzter, sondern wurde neu verfertigt. — [5]) Sie mögen den *μελεδωνοί* des Herodot und Diodor (Prinz-Joachim-Ostraka S. 2) entsprechen. — [6]) Wohl eher als *pꜣ*. Vermutlich ist die starke Form des Artikels **πι** gemeint. — [7]) = 2 Drachmen.

stammenden Rere und seiner Frau Ti-Mont, welche in die Nekropolis gebracht worden sind.

Geschrieben von Petemestus, dem Sohne des P. . . . . im Jahre 22 am 12. Pharmuthi des Königs Ptolemaios, des Sohnes des Ptolemaios, und des Ptolemaios, seines Sohnes.« [264/3 v

b. Ostr. Brit. Mus. 5686.

1 *ɔn Pn-nꜣ sꜣ Pꜣ-ẖr-H̱ns ḥt ḳd·t* I (*n*) *rn Wn-nfr*
2 *sꜣ . . . . . r ɔn=w s r tꜣ ẖꜣs·t sẖ Pꜣ-dj-ɔmn-smꜣ-tꜣ*
3 *sꜣ Pꜣ- . .?. . n ḥsp·t* XXII III·*nw ɔꜣẖ·t sw* XV[1] *n Pr-ꜥꜣ*
4 *Ptrumis sꜣ Ptrmis ɔrm*
5 *Pturms pꜣ=f šrj*

»Es hat gebracht (= gezahlt) Panas, der Sohn des Pchorchonsis, 1 Silber-Kite im Namen des Onnophris, des Sohnes des . . . . . ., welcher in die Nekropolis gebracht worden ist.

Geschrieben von Petemestus, dem Sohne des P- . . . . im Jahre 22 am 15. (oder 12.) Athyr des Königs Ptolemaios, des Sohnes des Ptolemaios, und des Ptolemaios, seines Sohnes.« [264/3 v

[1]) Oder XII.

Die beiden Ostraka sind also Quittungen über eine Abgabe, die man mit Sicherheit als eine Begräbnissteuer bezeichnen kann. Sie wurde bei dem *mr tꜣ ḫꜣs·t* »dem Vorsteher der Nekropolis« eingezahlt, der in den Texten der Spätzeit[1] oft erscheint. Er wird die höchste Obrigkeit des ganzen ausgedehnten Distrikts der thebanischen Totenstadt gewesen sein, also der Nachfolger des (z. B. Pap. Abbott) *ḥꜣtj-ꜥ n ꜣmntj·t Nꜣw·t* »des Fürsten des Westens der Stadt (= Theben)« der pharaonischen Zeit. Der in den beiden Quittungen genannte Panas ist wohl ein Totenbestatter (νεκροτάφος) oder der Vertreter einer Bestattungsgilde (Choachyten, Paraschisten oder Taricheuten)[2]. Er zahlt für jede Leiche eine Gebühr von 1 Kite = 2 Drachmen, das ist derselbe Betrag wie des der τέλος ταφῶν in den Ostraka des 2. nachchristlichen Jahrhunderts[3].

Danach werden nun auch zwei andere Ostraka verständlich, die mir Hr. Hess ebenfalls zugänglich gemacht hat. Sie werden etwa aus derselben Zeit stammen, und die Datierung wird sich entweder auf Ptolemaios Philadelphos oder Euergetes I. beziehen.

c. Ostr. Brit. Mus. 5779.

1 *ꜣn Pn-nꜣwꜣ sꜣ Pn-* . . [. *ḥt ḳd·t n*]
2 *pꜣ mr ḫꜣs·t* (*n*) *rn Pꜣ-dj-Ḫns sꜣ Pn-n*[*ꜣwꜣ*]
3 *pꜣ guri sẖ Hrj sꜣ Pꜣ-dj-Mjn*
4 *r ḥrw ꜣmn-rw* . . . . . *ḥsp·t* VII II·*nw šm*
5 *sw* XXVIII

»Es hat gebracht Panas, Sohn des Pa-[. . . x Silber-Kite dem] Vorsteher der Nekropolis im Namen des Petechonsis, des Sohnes des Pan[as], des . . . .[4]

Geschrieben von Herieus, dem Sohne des Peteminis, im Auftrage des Amenru . . . . . . im Jahre 7 am 28. Payni.«

d. Ostr. Brit. Mus. 5749.

1 *ꜣmn-ḥtp sꜣ Pn-rte ḳd·t* 1/2 *n pꜣj*
2 *mr ḫꜣs·t* (*n*) *rn Tꜣj-Ḥr*
3 *sẖ Pꜣ-dj- ꜣꜣj-m-ḥtp*(?) *ḥsp·t* XIII
4 III·*nw pr·t sw* XIV

»(Es hat gebracht) Amenothes, der Sohn des Pa-ret, 1/2 Kite dem Vorsteher der Nekropolis im Namen der Tiyris.

Geschrieben von Petimuthes (?)[5] im Jahre 13 am 14. Phamenoth.«

---

[1]) Corpus pap. Nr. 9, 10, 20. P. Cairo 30657. 30665. (Saiten-Perserzeit) P. Florenz 3667 Kol. III = ÄZ. 1880 Tafel I bis Nr. 2 (Ptolem.), und zwar stets als *pꜣ mr ḫꜣs·t.* Hieroglyphisch (Lieblein, Dict. de noms Nr. 1201) steht *mr ḫꜣs·t.*

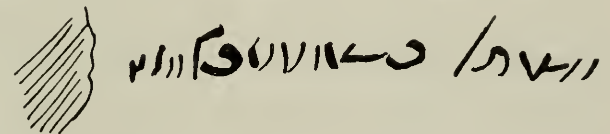
[2]) Siehe Otto, Tempel I S. 98 ff. — [3]) Siehe Wilcken, Ostraka S. 304 und Archiv I S. 342 A. — [4]) Ein Titel. — [5]) Oder etwa Pete-djême?

5. Eine unerklärte Glosse im magischen Papyrus.

In dem Londoner magischen Papyrus findet sich 9, 20 eine Glosse ⲱⲉ, deren Bedeutung bisher deshalb rätselhaft geblieben ist, weil sie sich über einem noch nicht gelesenen Zeichen [hieroglyphs] befindet. Ich möchte darin eine halb hieroglyphische Form von [hieroglyphs] *wꜣḥ* sehen und glaube mit dieser Lesung gleichzeitig auch die Glosse ⲱⲉ zu erklären. Der betreffende Satz lautet *wꜥ ḥf n šrj ꜣtm pꜣ nt wꜣḥ n ꜥrꜣ·t r dd͟=i* »eine Schlange von der Brut des Atum ist es, welche als Uräusschlange auf meinem Haupte liegt«. Hier ist *wꜣḥ* Pseudopartizipium, also koptisch ⲟⲩⲏϩ : ⲟⲩⲉϩ. Dieser Qualitativform, und zwar der zweiten bohairischen[1], entspricht ⲱⲉ. Das anlautende *w* von *wꜣḥ* ist durch ⲱ wiedergegeben wie in der Glosse 27, 20, und das *ḥ* ist natürlich im Griechischen unbezeichnet geblieben.

6. Χρηματισμός »Zahlungsanweisung« in demotischer Schreibung.

Auf der Rückseite des P. Grenf. II 23 (= Wilcken, Grundzüge Nr. 159) findet sich eine in der Publikation von Grenfell Hunt nicht mitgeteilte Zeile, von der mir J. H. Bell auf meine Bitte freundlichst eine offenbar sehr genaue Abschrift übersandt hat, denn sie ist ohne weiteres lesbar.



Die Umschrift ergibt [hieroglyphs][2] *pꜣ ghrmtismus*, d. h. »der χρηματισμός«. Die demotische Aufschrift der Rückseite gibt also dem Text denselben Titel χρηματισμός »Erlaß« od. ä.[3] wie die Urkunde selbst.

Es ist begreiflich, daß die demotischen Kanzleien die griechischen Fachwörter oft in Umschrift übernommen haben. Daß man aber auch einmal versucht hat, einen griechischen Term. techn. ägyptisch zu übersetzen, zeigt die Wiedergabe von χειρόγραφον »Handschein[4]«. Es ist mir nämlich höchst wahrscheinlich, daß der Titel der Zahlungsurkunde P. Rylands Nr. 31 [hieroglyphs] *sḫ n gid͟* »Schrift von Hand[5]« nichts weiter ist als die wörtliche Übersetzung des griechischen χειρόγραφον. Der Ausdruck findet sich übrigens auch in dem Ostr. Straßb. D 141 (röm.) in der Schreibung [hieroglyphs]. Zu der Bildung vergleiche Mag. Pap. verso 8, 7 *sim n gid͟* »Handkraut« als Übersetzung von πεντεδάκτυλος (s. Griffith im Kommentar zu der Stelle).

---

[1]) Übrigens steht ⲉ statt ⲏ auch in den älteren sahid. Texten. Siehe Karl Schmidt bei Sethe, Verbum II § 66. — [2]) Also dieselbe Determinierung wie bei *dmꜥ* »Papyrusrolle«, *bk* »Urkunde« usw. — [3]) Siehe Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens S. 184. — [4]) Im Gegensatz zum Notariatsvertrage Preisigke, a. a. O. S. 182.

[5]) *gid͟* ist das auch sonst aus der demot. Literatur (z. B. Mag. Pap. und Kufi) bekannte im Koptischen erhaltene ϭⲓϫ : ϫⲓϫ »Hand«. Das Determinativ [hieroglyphs] bezieht sich auf den ganzen Ausdruck.

7. Zu dem Ausdruck *ḥsj* Ἐσιῆς für die durch Ertrinken im Nil bewirkte Apotheose.

Wir verdanken Griffith[1] den wichtigen Nachweis, daß das in den demotischen Texten so häufige *ḥsj*, welches hinter den Namen von Verstorbenen steht, den durch Ertrinken im Nil oder durch ein Krokodil erfolgten Tod der betreffenden Person bezeichnet. Ein solcher Tod bewirkte nach Herodots Bericht (II cap. 90), den Griffith zum Ausgangspunkt seiner scharfsinnigen Untersuchung gemacht hat, eine Art Apotheose. Derselbe Forscher hat bereits auf die Stellen der 1. Hohenpriestergeschichte I Kh 4, 9 ff. hingewiesen, in der dieser Tod durch Ertrinken erwähnt wird. Es wird dort von den betreffenden Personen gesagt *hi=f r pꜣ ir ꜣr=f ḥsi* »er fiel in den Fluß und wurde ein seliger Toter[2]«. Der Ausdruck *ḥsi* ist hier [demotische Schreibung] [Hieroglyphen] geschrieben. Denn die bisher übliche, auch von Griffith vertretene Lesung *ꜣr=f ḥs·t pꜣ Rꜥ* "he did the pleasure of Re" ist unrichtig. Es steht weder die weibliche Endung *t* noch der Artikel *pꜣ* da[3], und es liegt die bekannte Wendung von *ꜣr* mit Objekt in dem Sinne von »etwas sein« vor. Die Determinierung von *ḥsi* durch [Hieroglyphen][4] ist nun recht bedeutungsvoll. Sie gibt dem »Ertrunkenen« — diese Bedeutung ist ja in dem Zusammenhang der Stelle besonders deutlich — das Determinativ des Gottes und vorher noch das der Sonne. Ebenso schreibt man im Demotischen auch den alten Ausdruck für »selig« [Hieroglyphe] *mꜣꜥ-ḫrw*, den das spätere *ḥsj* zu ersetzen scheint, mit dem Sonnendeterminativ [Hieroglyphen][5].

In diesem Zusammenhang ist es gewiß bemerkenswert, daß der in Dendur als Gott verehrte »ertrunkene« (*ḥsj*) *Pa-Ḥor* (Payris) in dem dortigen Tempel[6] mehrfach mit der über dem Kopfe schwebenden Sonnenscheibe dargestellt wird. Gewiß hängt diese bildliche Darstellung damit zusammen, daß der Tote nicht nur mit Osiris, sondern auch mit dem Sonnengott Rê identifiziert wurde, in dessen Barke er über den Himmel fuhr. Abgesehen von den zahlreichen Belegen[7] der religiösen Literatur (namentlich im Totenbuch) möchte ich in diesem Zusammenhang auf eine Stelle der Hohenpriestergeschichten (I Kh. 6, 2) hinweisen. Als

---

[1]) ÄZ. 46 (1909) S. 132 ff. Weitere Beiträge zu der Frage von Bissing, Recueil 34 (1912) S. 37, Murray, ÄZ. 51 (1914) S. 127, Weber, Drei Fragen S. 20. Vgl. auch Griffith, Demotic Magical Papyrus S. 37, 38 und 52. — [2]) Oder genauer »Ertrunkener« = ὑποβρύχιος. — [3]) Alle 3 Stellen I Kh 4. 9. 14 und 20 lassen daran nicht den geringsten Zweifel.

[4]) Sie liegt übrigens auch Mag. Pap. Nr. 612 vor mit einer durch 2 Stellen gesicherten merkwürdigen Variante [Hieroglyphen], die also noch das Gotteszeichen [Hieroglyphe] einschiebt. Ferner Pap. Berlin 3098: 5507 und Ostr. 8102 in Rev. eg. V Taf. 18.

[5]) So Pap. Rhind (ed. Möller Nr. 133) Ostr. Straßb. 132—134, Mythus (= Kufi) 5, 11, Demot. Totb. Nr. 112. — [6]) Blackman, The Temple of Dendur (Temples immergés de la Nubie) S. 82 Taf. 108 Fig. 20 A, B. 21. — [7]) Siehe das Register in Roeders Urkunden zur ägyptischen Religion S. 322 unter »der Tote als Rê« und füge 303, 20 hinzu.

Setne reumütig wieder in das Grab der Besitzer des Zauberbuches zurückkehrt, hat er dort den Eindruck, »daß Phre in dem ganzen Grabe war«. So wird auch das Königsgrab als »Horizont« bezeichnet, in welchem der tote König als Sonnengott lebt[1]. Vielleicht läßt sich von hier aus der Ursprung der ganzen Vorstellung erkennen, die ähnlich wie bei dem Osirisglauben zunächst nur dem König galt. Nur er wurde ursprünglich (z. B. in den Pyramidentexten) mit dem Sonnengott oder Osiris identifiziert. Aber wie wir das bei so vielen Dingen des ägyptischen Totenkultus feststellen können, wurde diese exklusive Anschauung später erweitert und schließlich auf jeden Ägypter übertragen[2]. Auch die Scheibe (Hypocephalus), die zu der späteren Ausstattung des Toten gehört und hinter seinem Kopf liegt mit dem »Spruch des Entstehenlassens die Flamme unter dem Kopf des Toten (*ʿḫw*)[3]«, könnte mit dieser Sonnenapotheose des Verstorbenen zusammenhängen. Ob und wie von hier aus eine Brücke zu dem Nimbus der christlichen Heiligen führt, läßt sich vorläufig nur als Frage aufwerfen. Ehe man an ihre Beantwortung geht, muß erst die ägyptische Vorgeschichte gründlich aufgehellt werden, in welche die vorstehenden Ausführungen nur einen Lichtschein geworfen haben.

Nachschrift.

Nach einer sehr ansprechenden Vermutung von Heinrich Schäfer, die ich seiner mündlichen Mitteilung verdanke, würde der »Hypocephalus« ursprünglich der Gegenstand sein, der als *ẖnm·t wr·t* oft[4] in dem Gerätefries der Särge des Mittleren Reichs erscheint, und zwar besonders häufig an dem Kopfende des Ruhebettes, auf dem die Grabbeigaben stehen. Da er überdies einmal (Lacau, Nr. 28038)[5] »unter dem Kopf befindlich« genannt wird, so liegt die von Schäfer vorgeschlagene Deutung auf ein Kopfkissen sehr nahe. Ist sie richtig, dann würde auch hier wieder der Fall vorliegen, daß eine alte Grabbeigabe in später Zeit eine Umdeutung[6] erfahren hat. Aus dem ursprünglich für den Gebrauch des Toten bestimmten runden Kopfkissen würde der spätere ägyptische Mystizismus eine Sonnenscheibe gemacht haben, welche den Toten mit dem Sonnengotte identifizieren sollte.

---

[1]) So ist auch die in der Spätzeit so häufige theophore Namensbildung »König N. ist im Horizont« zu erklären. — [2]) Schäfer-Sethe in ÄZ. 43 (1906) S. 70.

[3]) Das Kap. 162 des Lepsiusschen Totenbuches. Vgl. Pleyte, Chapitres supplémentaires und Wiedemann, Religion der alten Ägypter S. 165. Ganz anders ist die Auffassung von Erman, Religion[2] S. 209, der *bs* durch »Wärme« übersetzt. Doch ist mir für dieses Wort nur die Bedeutung »Flamme« bekannt, die zudem an unserer Stelle durch die Variante *ḫꜣbs* des Pap. Berlin 3031 (Hierat. Pap. II 48) Kol. I 1 gestützt wird.

[4]) Siehe z. B. Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire Taf. 36 Nr. 118—119 und die im Index zu *ẖnm·t wr·t* zitierten Stellen; Steindorff, Grabfunde des Mittleren Reichs; Schäfer, Priestergräber; Lepsius, Älteste Texte. — Übrigens ist Pyr. 638 auf den Gegenstand angespielt.

[5]) Danach möchte ich auch 28091 *ẖrj·t* statt *ḥrj·t* lesen. — [6]) Siehe dazu Schäfer, ÄZ. 43 (1906) S. 66 ff.

8. Das absolute Objektspronomen im Demotischen[1].

Während das Neuägyptische noch allgemein mit verschwindenden Ausnahmen die alten Pronomina absoluta zur Bezeichnung des pronominalen Objekts nach den nicht infinitivischen Verbalformen (also nach dem Tempus *stm=f* usw. dem Imperativ und dem aktiven Partizipium) verwendet[2], hat das Demotische — übrigens in Übereinstimmung mit den ptolemäischen Texten[3] — für die 1. und 2. Person im Singular und Plural neue Formen eingeführt, die hieroglyphisch umschrieben so aussehen: Singular 1. Pers. [Hieroglyphen] *te=i*, 2. Pers. masc. [Hieroglyphen] *te=k*, 2. Pers. fem. [Hieroglyphen] *te=t*, Plural 1. Pers. [Hieroglyphen] *te=n*. 2. Pers. [Hieroglyphen] *te=tn*. Nur in der 3. Person beider Numeri sind die alten Pronomina absoluta geblieben. Schon in der Perserzeit ist dieser Gebrauch voll entwickelt[4], und zwar so, daß die neuen Pronominalformen nur nach dem Imperativ und dem Tempus *stm=f* stehen, wenn dieses pronominales Subjekt hat, also die Suffixformen zeigt. Dagegen gebraucht man bei nominalem Subjekt in dem einzigen[5] mir bekannten Beispiele Pap. Rylands IX 21, 1 *wd-w(j)* N. N. »es entließen mich N. N.« das alte Pronomen absolutum[6].

In Verbindung mit der Verbalform *stm=f* würden die demotischen Objektspronomina sich bei pronominalem Verbalsubjekt so darstellen, wenn man von Schriftvarianten absieht[7]:

Sing. 1. P. *stm=f-te=i* »er hat mich gehört«,
2. P. masc. *stm=f-te=k* »er hat dich gehört«,
2. P. fem. *stm=f-te=t* »er hat dich (Frau) gehört«,
3. P. masc. und fem. *stm=f-s* »er hat ihn (sie, es) gehört«,

---

[1]) Wie ich nachträglich festgestellt habe, steht das Wesentliche der folgenden Ausführungen bereits in einer Anmerkung von Griffith »Stories of the High Priests« (S. 85). Doch mögen sie auch so noch von Nutzen sein, da ich in manchen Einzelheiten Neues gebe und manche Vermutung von Griffith ausgeschaltet zu haben glaube.

[2]) Siehe Sethe, Verbum II § 494. — [3]) Junker, Grammatik der Denderatexte § 52 und Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1905) § 38. 46. Natürlich verwenden die späten hieroglyphischen Texte daneben auch in bewußtem Archaismus noch die alten Pronominalformen.

[4]) Viele Beispiele im Pap. Rylands IX, doch kann man zweifelhaft sein, ob man nicht in der gelegentlich nicht geschriebenen 1. Pers. Sing. (s. Griffith, Rylands Pap. III S. 220 Anm. 10) *=wj* lesen muß, statt *te(=i)*, wie meistens ausgeschrieben ist.

[5]) Es scheint, daß man in diesem Falle das Objekt in der Regel präpositionell ⲙⲙⲟ⸗, ⲉⲣⲟ⸗ anknüpfte. — Das Beispiel Pap. Rylands IX 3, 12 *mi wt-st* N. »möge N. sie entlassen!« zeigt das Objektspronomen der 3. Pers. Plur., das man auch bei pronominalem Subjekt verwendet, und ebenso steht es in den mir bekannten Beispielen mit *twn* ⲧⲱⲟⲩⲛ »erheben«, wo das Reflexivpronomen zufällig immer die 3. Pers. Sing. ist, für welche ja das alte Pron. absol. *s(w)* eintritt.

[6]) Die von Griffith (Rylands Pap. III S. 246 Anm. 17) angedeutete zweite Erklärungsmöglichkeit ist mir sehr unwahrscheinlich.

[7]) Die Tabelle in Brugsch's demotischer Grammatik (§ 231) wirft die Infinitivsuffixe und absoluten Pronomina durcheinander, deren Scheidung erst von Erman (ÄZ. 30 [1892] S. 12 ff.) vorgenommen worden ist. — Die Formen der römischen Kaiserzeit siehe unter Nr. 899 des Glossars meiner Ausgabe des Leidener Papyrus I 384 (»Mythus«).

Plur. 1. P. *stm=f-te=n* »er hat uns gehört«.
2. P. *stm=f-te=tn* »er hat euch gehört«,
3. P. *stm=f-st* »er hat sie (oder neutrisch »es«) gehört«.

Wenn man in Betracht zieht, daß im Altägyptischen dieselben absoluten Pronomina als Subjekt wie als Objekt gebraucht werden, so wird man nicht überrascht sein, daß dasselbe auch von den jungen demotischen Formen gilt. In der Tat gleichen sie äußerlich ganz dem neuägyptischen Hilfszeitwort *tw=*, dessen Suffixformen ja in den beiden ersten Personen das alte Pronomen absolutum ersetzen, während in der 3. Person die alten Formen *sw*, *sj*, *st* beibehalten worden sind[1]. Dasselbe stellten wir für die hier behandelten jungen Pronominalformen fest, und daher kann es kaum zweifelhaft sein, daß sie mit den neuägyptischen Formen identisch sind, die man als Präsens I bezeichnet. Das einzige, was sich etwa gegen diese Identifikation einwenden läßt, sind die demotischen Schreibungen, die zwischen (= Objektspronomen) und *tw* (= Präsens I) unterscheiden. Aber da wird gewiß eine rein graphische Differenzierung vorliegen.

Wie ich schon oben erwähnte, läßt sich die junge Pronominalform im Demotischen schon in den demotischen Texten der Perserzeit nachweisen. Wir können sie aber vereinzelt noch höher hinaufverfolgen. Die mir bekannte älteste Stelle ist Pap. Golenischeff (Unamun) I x 3. 9 *ꜣ-rwꜣ-tu=k* »gehe fort« (= ⲁⲗⲟⲕ), wo das Subjekt des Imperativs durch das Pronomen absolutum, und zwar die jüngere[2] Form *tu=k* statt älterem *tw*[3] ausgedrückt ist. Als Objektspronomen wies mir Sethe die 2. Pers. Sing. *te=k* in Pianchi 108 (= Urk. III 41) nach: »dich schützt die Göttin *Ḥwj-t*«.

Was ist nun von diesen demotischen absoluten Pronomina noch im Koptischen vorhanden? Da das Tempus *stm=f* und das aktive Partizipium verlorengegangen sind, so können sich etwaige Reste nur noch im Imperativ finden, und zwar in den wenigen noch erhaltenen alten Imperativformen, da ja in der Regel der Imperativ im Koptischen durch den Infinitiv ersetzt wird. Und diese Erwartung trügt nicht, denn ich glaube unser Pronomen noch in den folgenden koptischen alten Imperativen ermitteln zu können[4]:

ⲁⲛⲓⲧ »führe mich!« ⲁⲛⲓⲧϥ »führe ihn!« ⲁⲛⲓⲧⲥ »führe sie!«
ⲁⲣⲓⲧ »mache mich!« ⲁⲣⲓⲧϥ »mache es!«
ⲁⲗⲓⲧϥ »erhebe ihn!« ⲙⲏⲓⲧϥ »gib ihn!«

[1]) Siehe dazu jetzt Sethe, Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen § 18 ff., wo auch der Ursprung dieser Formen mit großer Wahrscheinlichkeit aufgezeigt worden ist.

[2]) Daneben gebraucht derselbe Text die ältere Form in »bleibe!« x 8. 11, wie ja auch im Koptischen neben ⲁⲗⲟⲕ mit dem jüngeren Pronomen *te=k* Verba wie ⲁⲙⲁϩⲧⲉ, ⲉⲣⲏϩⲧⲉ u. a. (s. Rösch, Achmim. Gramm. § 119) mit dem auf altes *tw* zurückgehenden (Recueil 28 [1906] S. 205) Rudiment ⲧⲉ stehen.

[3]) Sethe, Verbum II § 493. — [4]) Ich habe die Beispiele nach Stern, Kopt. Gramm. § 384 und § 340; Peyron, Lex. copt. und Sethes Verbum zusammengestellt.

Ich möchte annehmen, daß in ⸗ⲧ, ⸗ⲧⲉϥ, ⸗ⲧⲉ die demotischen Formen *te⸗i*, *te⸗k*, *te⸗f* weiterleben, die an die Konstruktusformen der Imperative ⲁⲛⲓ-, ⲁⲗⲓ-, ⲁⲣⲓ-, ⲙⲏⲓ- getreten sind. Dagegen sind ⲁⲛⲓⲧⲟⲩ, ⲁⲣⲓⲧⲟⲩ, ⲁⲗⲓⲧⲟⲩ Analogiebildungen nach den anderen Formen, da ja die 3. Person ⲥⲉ*[1] lauten müßte. Ein weiterer Überrest könnte das in bestimmten Fällen (zur Vermeidung der Verwechslung mit dem Suffix der 1. Pers. Plur.) an den Stat. constr. von Verben und Nomina tretenden Suffix ⲧⲏⲩⲧⲛ des sahidischen Dialekts sein, das wie eine Umschrift von neuägypt. [hieroglyphs] *tw⸗tn*, demot. *te⸗tn* aussieht. Entspricht doch demot. *ḥr-te⸗tn* »hütet euch« (Mythus 9, 27), kopt. ϩⲣ̅ⲧⲏⲩⲧⲛ (Pist. Sophia 280, 13, Matth. 24, 4). Ursprünglich nur nach dem Imperativ gebraucht, mag dieses Suffix später — vielleicht infolge des Ersatzes der alten Imperativformen durch den Infinitiv im Koptischen — auch an die letztere Form getreten sein.

Dabei möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht auch das koptische Personalsuffix der 1. Pers. Sing. ⲧ hinter den konsonantisch oder auf ⲁ auslautenden Infinitiven (z. B. ⲛⲁϩⲙⲉⲧ, ⲕⲁⲁⲧ), und das Suffix der 2. Sing. fem. hinter den letzteren Infinitiven (ⲧⲁⲁⲧⲉ »dich [Frau] geben«) durch die alten Imperativformen beeinflußt worden sind. Um ein Beispiel zu nennen, so sagte man ursprünglich z. B. Mythus 17, 29 *ḫ3ʿ·te⸗i* (ⲕⲁⲁⲧ : ϫⲁⲧ) »laß mich!«, wo das absolute Pronomen *te⸗i* nach dem Imperativ durchaus richtig ist. Als nun später der Imperativ durch den Infinitiv ersetzt wurde, behielt man doch das nach dem Imperativ stehende absolute Pronomen bei und ersetzte es nicht durch das für den Infinitiv gebotene Personalsuffix. So könnten ⸗ⲧ und ⸗ⲧⲉ neue Suffixformen geworden sein, die man in bestimmten Fällen auch nach Infinitiven verwendete, und die bereits von Steindorff (Kopt. Gramm.[2] § 193) vermutete Analogiebildung nach den Verba III^{ae} inf. mag dabei noch mitgewirkt haben[2].

9. Zu den ägyptischen Übersetzungen griechischer Titel.

H. Brugsch und G. Möller[3] haben in zwei Titeln des *Mntē-sw⸗f* (Menthesuphis), des Eigentümers des hierat.-demot. Papyrus Rhind, Übersetzungen aus dem Griechischen vermutet. In [hieroglyphs] *sn n mh3·t n Pr-ʿ3* »Bruder der Familie des Pharao«[4] glaubten sie den bekannten Rangtitel συγγενής, in [hieroglyphs] *wr mnft* »Truppenoberst« den Titel στρατηγός zu erkennen. Diese Vermutung wird jetzt durch das demot. Ostr. Straßburg 631[5] als richtig erwiesen, das den Vater des Menthesuphis

[1]) Daß sie nicht in ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ erhalten ist, habe ich oben (Kopt. Miszellen Nr. 4) gezeigt. — [2]) Für diese Kontamination von Infinitiv und Imperativ ist auch zu beachten, daß mehrfach (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ, ⲁⲣⲏϩⲧⲉ, ⲟⲩϫⲉⲓ̈ⲧⲉ usw. — s. Rösch, Achmim. Gramm. § 119 und Recueil 28 [1906] S. 205 Anm. 2) Imperativformen zu Infinitiven geworden sind. — [3]) Siehe Georg Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind S. 8—9. — [4]) Dafür steht meist *šn n-swt* »Bruder des Königs« (Recueil XXVI [1904] S. 51). — [5]) Es ist aus dem Jahre 13 datiert, gewiß des Ptol. XIII. Auletes, also zufällig aus dem Geburtsjahre des Menthesuphis, des Sohnes des Menkere, des Besitzers des Pap. Rhind.

[demotic script]

Mn-k3-Rˁ s3 Pa-Mnt p3 sngns[1] *p3 srtiḳus*

»Monkores[2], Sohn des Pamonthes, der συγγενής, der στρατηγός«

nennt. Derselbe Mann ist übrigens auch, wie bereits Griffith richtig gesehen hat, in Theb. Ostr. 22 als

[demotic script]

Mn-k3-[Rˁ] s3 Pa-Mnt p3 srtiḳus

»Monkores, Sohn des Pamonthes, der στρατηγός«

erwähnt. Nach ihm ist dort ein Kornmaß (χοῦς) genannt. Die demotische Schreibung von συγγενής durch [hieroglyphs], die auch sonst[3] zu belegen ist, zeigt, daß der demotische Schreiber sich seine eigene Etymologie für das griechische Wort zurechtgemacht hat. Er erklärt es als »Bruder des γένος«, d. h. genau so wie der spätere Schreiber des Pap. Rhind es in seinem *sn n mh3·t* (demot. *mhw3·t*) »Bruder der Familie« gedeutet hat.

Aus dem Straßburger Ostrakon gewinnen wir, abgesehen von der Sicherung einer Vermutung, noch ein weiteres Mitglied für den von Möller (S. 8 seiner Arbeit) aufgestellten Stammbaum, den auch in dem von Thompson herausgegebenen Ostrakon (Theb. Ostr. 22) genannten Pamonthes, den Vater des Monkores. Daß einer seiner Enkel, der Usurpator des Königssarges im Brit. Museum, denselben Namen führte, bezeugt wieder die Sitte, daß der Name des Großvaters sich in der zweiten Generation vererbte. Das Straßburger Ostrakon lehrt aber weiter, daß auch Monkores wie sein Sohn Menthesuphis den Hoftitel συγγενής führte, für den unter den hieroglyphischen Titeln die Korrespondenz fehlt. Der zweite Name des Menthesuphis war *Ḥᵃm-sᵃf*, dessen griechische Umschrift G. Möller gewiß richtig in Ἁμσοῦφις (Wilcken, Ostraka 1916, 6[4]) erkannt hat. Damit wird meine Lesung des Namens (Recueil XXVI [1904] S. 51) als richtig erwiesen.

---

[1]) Der letzte Buchstabe sieht fast wie *i* aus, ist aber doch wohl nur eine flüchtige Schreibung von *s*, wie ganz ähnlich in dem ersten Konsonanten von *srtiḳus*. — [2]) Auf diese Wiedergabe des Eigennamens (Pap. Leipzig 92, 5) wies mich Möller hin. — [3]) Demot. Inschr. Kairo 31083, 10. 31092, 3. 31093, 4. — [4]) Ferner Berl. Ostrakon 4756 (Wilcken, Ostraka I S. 751 Anm. 1).

Koptische Miszellen.

Von Wilhelm Spiegelberg.

1. Zu dem Namen Pharao.

Daß der Name Pharao auf altägypt. *Pr-ᶜ3* »großes Haus« (= οἶκος μέγας Horapollo I 61) zurückgeht und eine jener Metonymien ist, welche den Herrscher mit dem Namen seines Wohnsitzes bezeichnet, ist allgemein anerkannt. Dagegen habe ich über die besondere Form, in welcher der Name des ägyptischen Königs zu uns gekommen ist, nirgends[1] etwas finden können. Und doch lohnt es, einmal zu untersuchen, wie die Vokalisation der massoretischen Form פַּרְעֹה und der ihr entsprechenden griechischen Φαραώ zu verstehen ist und welche Schlüsse sich aus ihr ergeben. Wenn man die koptischen Derivate **ⲡⲉⲣⲟ, ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ** (sahid.): **ⲡⲟⲩⲣⲟ** (boh.) vergleicht, so ist in Φαραώ zunächst die Wiedergabe von *ᶜ3* »groß« durch *αω* statt wie sonst im Koptischen durch **ⲟ** (z. B. außer **ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ** auch in **ⲉⲓⲉⲣⲟ, ϩ̄ⲗⲗⲟ**) auffallend. Es liegt hier die auch sonst aus griechischen Transkriptionen bekannte Wiedergabe von ע *ᶜ* durch den Vokal *a* vor[2], wie z. B. in Γαβαών = גִּבְעוֹן, und ebenso ist in Φαραώ das ע von פַּרְעֹה ausgedrückt. Wie Γαβαών durch Vokalangleichung aus *Gibaon hervorgegangen ist, so ist aus *Pirao, der älteren Form von *Peraŏ schließlich *Paraŏ, Pharao geworden.

Für die Wiedergabe des *ᶜ* durch den Vokal *a* gibt es auch im Koptischen ein Beispiel, nämlich **ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ : ⲣⲁⲙⲁⲟ** (= *remt ᶜ3*) »reich«. Auch da ist dann das unbetonte *ĕ* der ersten Silbe *rem-*[3] dem das *ᶜ* ausdrückenden Hauchvokal *a* assimiliert worden, allerdings nur in dem unterägyptischen (boh. **ⲣⲁⲙⲁⲟ**) Dialekt. Dieselbe Eigentümlichkeit zeigt dieser Dialekt in dem Worte für Nil **ⲓⲁⲣⲟ** gegenüber sahid. **ⲉⲓⲉⲣⲟ**. Hier hat der *a* ähnlich klingende Hauch des im Koptischen nicht geschriebenen *ᶜ* den Übergang des *ĕ* in *a* bewirkt. Daß die griechische Transkription Φαραώ das kurze *ŏ* der Tonsilbe durch *ω* wiedergibt, entspricht ganz den sonstigen Schreibungen[4]. Ebenso ist auch die Aspiration des anlautenden p ganz gewöhnlich. Vergleiche z. B. Φαμενώθ neben Παμενώθ, Φαῶφι neben Παῶπι usw.[5]

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß פַּרְעֹה = Φαραώ eine unterägyptische Form des ägyptischen Königstitels ist, und zwar ohne griechische Endung. Diese

---

[1]) Auch in dem mit Literaturnachweisen reich ausgestatteten Buch von Heyes, Bibel und Ägypten S. 21 ist kein Nachweis gegeben. — [2]) Siehe die Beispiele bei Růžička Zeitschr. f. Assyriologie XXI (1908) S. 334. — [3]) Diese Form zeigen noch die n. pr. Πρεμαῶς (masc.) Wilcken, Ostraka 1215. 1486 und Τρεμαῶς (fem.) ib. 278. — [4]) Mayser, Gramm. d. griech. Papyri S. 98. — Vgl. auch das n. pr. Πρεμαως (Milne, Theban Ostraca S. 108 Nr. 60ff. — [5]) Mayser, a. a. O. S. 185. — Siehe jetzt auch Sethe in den Nachr. d. Ges. Wiss. Göttingen 1916 S. 124.

zeigen die Varianten Φαραών[1] und Φαραώθης (Josephus). Dagegen liegt in dem Φερῶς[2] des Herodot (II 111) die gräzisierte oberägyptische Form ⲡⲉⲣⲟ vor.

Die zeitlich älteste Transkription hat das assyrische *Pirʾū*, *Pirʾu* (s. Ranke, S. 32) bewahrt, das auch tatsächlich die älteste[3] Vokalisation zeigen dürfte. Hier ist die Enttonung der Nebensilben noch nicht ganz durchgeführt, so daß sich unter dem Schutze eines Nebentons vor dem *ū* der letzten Silbe noch das *i* in *pir* gehalten hat. Auch das *ū* ist altertümlicher als das ⲟ des Koptischen und das ω der griechischen Form[4]. Die weitere Entwicklung läßt sich in den Haupttypen schematisch etwa so darstellen: **Pir-ʿū́* > *Pir-ʿṓ* > *Per-ʿṓ* > *Per-aṓ* > *Par-aṓ* (= פַּרְעֹה) > *Phar-aṓ* > Φαραώ > Φαραών[5].

2. ⲛⲟⲩⲧϥ »lösen«.

Dieses Verbum ist bei Peyron in der Hauptsache nur durch die Wendung ⲁϥⲛⲉⲧϥⲣⲱϥ ⲛⲥⲱⲃⲉ »er lächelte« belegt. Peyron vergleicht ⲛⲟⲩⲃⲧ und will daraufhin ⲛⲟⲩⲧϥ die Bedeutung »flectere, inflectere« geben. — Der Nachweis der altägyptischen Form bringt auch hier die Lösung. ⲛⲟⲩⲧϥ ist altägypt. *ntf* »lösen«[6], das im Demotischen noch klar zutage liegt, z. B. Mythus (Kufi) 18, 33 *ntf=f pꜣ mꜣw n nꜣj=f snḥ·w* »er löste den Löwen von seinen Fesseln«. Diese Bedeutung ist auch noch im Koptischen nachweisbar, wenn auch in einer leichten Verschiebung, so Luc. 12, 58 ⲙⲟⲓ ⲛⲟⲩϩⲱⲃ ⲛⲛⲟⲩⲧϥ (var. ⲛⲟⲩϥⲧ) . . . . ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟϥ »gib dir Mühe, von ihm gelöst zu werden«, d. i. von ihm gütlich loszukommen (= δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ) und Exodus 18, 16 ϣⲁ⟨ⲓ⟩ (sic) ⲛⲉⲧϥ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ »ich löse einen jeden«, d. h. ich entscheide über einen jeden (διακρίνω ἕκαστον).

Danach ist nun auch ⲁϥⲛⲉⲧϥⲣⲱϥ ⲛⲥⲱⲃⲉ wörtlich zu übersetzen »er löste seinen Mund[7] mit Lachen«, ein malerischer Ausdruck dafür, wie das Lachen den bei ernstem Gesicht festgeschlossenen Mund »löst«. Daneben sagt man auch, falls der Text Mém. Miss. archéol. 8, 261 richtig ist, ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲟ ⲛⲉⲧⲃ (lies ⲛⲟⲧⲃ) ⲛⲥⲱⲃⲉ »indem sein Gesicht mit Lachen gelöst war« (= lächelte), wie auch ⲙⲡⲣⲛⲉⲧⲃ ⲡⲉⲕϩⲟ »lächle nicht« belegt ist (s. Peyron). In diesem Beispiel ist ⲛⲟⲩⲧϥ kurz für die ganze Wendung gebraucht, wie z. B. auch Sirach 21, 21 ⲟⲩⲣⲱⲙ[ⲉ ⲛⲥ]ⲁⲃⲉ ⲙ[ⲟⲅⲓⲥ] ⲛ̄ϥⲛⲉⲧϥ »ein kluger Mann lächelt kaum« (ἀνὴρ δὲ πα-

[1]) Vgl. Τεαρκων (Strabo) = *Thrk* Σαβακων (Manetho) = *Šbk*. Auf die Form Φαραών geht auch das arab. فِرْعَوْن zurück. — [2]) Entgegen den Bemerkungen von Griffith (Stories S. 9) muß doch Σεθῶς und Φερῶς als Nominativ der beiden Herrschernamen angenommen werden, wie ja auch sonst Herodot die ägyptischen Königsnamen gern mit der Endung ως versieht, so Σαβακῶς und Νεκῶς. — [3]) Freilich ist dabei zu beachten, daß in der Keilschrift »die Vokale *o* und *u* nicht, *e* und *i* nicht immer unterschieden« werden (Ranke, Keilschr. Material S. 68). Vgl. auch Sethe, ÄZ. 49 (1911) S. 27. Dagegen ist der Vokal *i* bzw. *e* in der assyrischen Wiedergabe insoweit gesichert, daß eine Vokalisation *par-* für die erste Silbe ausgeschlossen ist. Daher kann man die massoretische Form פַּרְעֹה nicht zum Ausgangspunkt der Vokalisationsentwicklung machen. — [4]) Siehe Sethe, Verbum I § 44 und ÄZ. 50 (1912) S. 82—83. — [5]) Der Wandel von *Pir-ʿu* in Pharao entspricht ganz dem von גִּבְעוֹן in Γαβαών. — [6]) Brugsch, Wb. III 823. Gardiner, Lit. texts I 26*, 16 und Recueil 34 (1912) S. 193. — [7]) Zu der Konstruktion vgl. II Kh. 2, 4. 5, 2 *wn rꜣ n sgp ʿꜣ* »seinen Mund mit einem großen Schrei öffnen«.

νοῦργος μόλις ἡσυχῇ μειδιάσει). So steht Zoëga: Catal. 554 ult. ⲛⲟⲩⲧϥ absolut als Nomen in der Verbindung ⲟⲩⲥⲱϥⲉ ⲙⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲧϥ.

Daß man das Gesicht auch mit dem dem Lachen entgegengesetzten Affekt »lösen« kann, zeigt die Verbindung Zoëga 535 Anm. 4 ⲁϥⲛⲉϥⲧⲣⲱϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ »er löste sein Gesicht mit Tränen«, d. h. er begann zu weinen. Dabei lehrt übrigens die Präposition ϧⲉⲛ, daß ich in ⲛⲥⲱϥⲉ das ⲛ richtig als altes *m* »mit« gedeutet habe.

3. Die Etymologie von ⲉⲧⲛⲓϩ »Asche«.

Zu den ἅπαξ λεγόμενα[1] des von Karl Schmidt herausgegebenen Clemensbriefes gehört auch das obige Wort, das durch drei Stellen in der Bedeutung »Asche« belegt ist. Ich halte das Wort für ein zusammengesetztes Nomen, das auf ein altägyptisches [Hieroglyphen] *ꜣwtn nj ḫt* »Staub des Feuers« zurückgehen dürfte. Diese Verbindung würde zunächst *ⲉⲓⲧⲛ̄-ⲛⲓ-ϩⲉ oder ähnlich gelautet haben. Dabei gebe ich dem Genitivpräfix dieselbe Form wie in ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ »Eisen« (= *bꜣꜣ nj p·t*). ⲉⲓⲧⲛ̄ ist zu *ĕtn* enttont worden, als der Akzent des Wortes auf die zweite Silbe ⲛⲓ rückte. Es ist nun merkwürdig, daß das possessive *nj* ⲛⲓ auch sonst den Ton angezogen hat, so in ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ (*bĕnīpe*) und **ꜣanīs*, das Sethe[2] als vokalisierte Form von [Hieroglyphen] *nj-św.t* erschlossen hat. Dadurch, daß sich der Akzent auf die zweite Silbe warf, ist dann die dritte ebenso wie die erste enttont worden, und dabei ist *ḫet*[3] zu ϩ verkürzt worden, etwa wie *ḥᵉm-nᵘtᵉr* zu ϩⲟⲛⲧ geworden ist.

Vielleicht liegt *ꜣwtn* ⲉⲓⲧⲛ : ⲓⲧⲉⲛ in der Bedeutung »Asche« noch in einem anderen rätselhaften Wort vor, in ⲕⲉⲛⲉϥⲓⲧⲉⲛ »Aschenbrot« (= ἐγκρυφίας). Dieses Wort hat W. Max Müller neuerdings (WZKM. 26 (1912) S. 428) in dem Stamm als ägyptisch, in der Endung ⲉⲛ als libysch erweisen wollen. Dabei liegt aber, abgesehen von der recht verwickelten Ableitung aus zwei Sprachen, eine ernste Schwierigkeit in dem ⲫ, das ägyptischem *f* in dem Verbum *ḳnf, ḳfn* entsprechen soll, wo doch normalerweise ein ϥ am Platze wäre. — Mir hat die Bedeutung »Aschenbrot« die Frage gestellt, ob nicht das ägyptische Wort, das ja schon durch seine Länge als ein zusammengesetztes Nomen erscheint, nicht den Begriff übersetzt, den es nach der griechischen Übertragung ausdrückt. Nachdem wir nun aus ⲉⲧⲛⲓϩ für ⲉⲓⲧⲛ : ⲓⲧⲉⲛ die Bedeutung Asche gewonnen haben, liegt es außerordentlich nahe, in dem vorhergehenden ⲕⲉⲛⲉ einen Begriff für

[1]) Zu den übrigen Wörtern will ich darauf hinweisen, daß in ϩ̄ⲃⲉϩⲓⲧ »Tenne« gewiß altägypt. *ḥtj* »Tenne« (= ϩⲓⲧ) steckt, während mir das erste Bildungselement ϩ̄ⲃⲉ var. ϩⲉⲃⲉ unklar bleibt. — [2]) ÄZ. 49 (1911) S. 28, wo auch die ganze Akzentfrage besprochen worden ist. — Vgl. dazu auch ÄZ. 30 (1892) S. 116; 47 (1910) S. 25 und Verbum I § 317.

[3]) Weniger wahrscheinlich ist mir, daß ϩ Überrest von [Hieroglyphen] *ꜥḫ* »Ofen« ist. — Das Wort [Hieroglyphen] ist durch die von Brugsch, Wb. III 1142 gegebenen Stellen gesichert, zu denen etwa noch ÄZ. 28 (1890) S. 126 und Re-Mythus 30, 6 zu fügen ist. Nach Mag. Pap. (Glossar 630) und Mythus (Kufi) Glossar Nr. 585 lautete die absolute Form etwa *ḫó* (aus *ḫójet*).

»Brot« zu suchen. Wenn man das ⲫ als bohairischen Artikel[1] von ⲛⲧⲉⲛ und ⲛⲉ als Genitivpräfix anspricht, so bleibt für »Brot« noch ⲕⲉ. Das könnte eine Wiedergabe des enttonten ⲟⲉⲓⲕ : ⲱⲓⲕ »Brot« (etwa im Plural?) sein. Vielleicht steckt dasselbe Wort in ϣⲁⲣⲕⲉ[2] »Hungersnot« (Vita Sinuthii ed. Leipoldt 20, 5), das man »Geringheit an Brot« erklären könnte. Auch an 𓂓 *k3* »Speise« könnte man zur Not denken.

Was nun ⲕⲉⲛⲉⲫⲓⲧⲏⲥ »Bäcker« anlangt, so ist das Wort nur durch Kircher, also recht schlecht belegt. Sollte es wirklich existieren, so würde es eine griechische Bildung sein, die aus ⲕⲉⲛⲉⲫⲓⲧⲉⲛ abgeleitet[3] und mit ⲣⲁϧⲓⲧⲏⲥ »Wäscher« zusammenzustellen ist. In keinem Falle — dagegen spricht m. E. das ⲫ — hat es mit dem Verbum *knf* »backen« etwas zu tun.

4. Zu dem Possessivsuffix ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ.

Bekanntlich ist im sahidischen Dialekt neben dem Normalsuffix der 3. Pers. Plur. ⲟⲩ beim Infinitiv noch in ganz bestimmten Fällen ein Suffix ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ[4] in Gebrauch. Es sind nach Stern, Kopt. Gramm. § 342 (S. 169) im wesentlichen folgende Verben ⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ von ⲥϩⲁⲓ »schreiben«, ⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲥⲟⲩ von ⲧⲛⲛⲟⲟⲩ »senden«, ϫⲟⲟⲩⲥⲟⲩ von ϫⲟⲟⲩ »senden«, ϭⲟⲟⲩⲥⲟⲩ von ϭⲟⲟⲩ »einengen, ⲁⲣⲓⲥⲟⲩ von dem Imperativ ⲁⲣⲓ »tue!«. Dazu füge ich noch ⲧⲟⲟⲩⲥⲉ[5] von ⲧⲟⲟⲩ »kaufen« und ⲟⲩⲛⲧⲁⲓⲥⲟⲩ und ⲙⲛⲧⲁⲓⲥⲟⲩ, auf die ich später noch besonders zurückkomme.

Stern (§ 342) und Steindorff (Kopt. Gramm.² § 196) haben in diesem Suffix ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ einen Rest des alten Possessivsuffixes der 3. Pers. Plur. 𓋴𓈖𓏥 *sn* gesehen[6]. Ich glaube eine befriedigendere Erklärung vorschlagen zu können, die sich auf die Beobachtung stützt, daß ⲥⲟⲩ in allen Fällen nach einem Vokal (ⲓ) oder Halbkonsonanten (ⲟⲩ) steht, so daß also das ⲥ wie ein Hiat-Trenner zwischen zwei Vokalen steht. Es legt also dasselbe unorganische *s* vor, das Sethe[7] in Namen wie Σεθῶσις (aus Setōjej), Σῶσις (aus Schōwej), Ὄασις (aus *wḥ3*) nachgewiesen hat. Danach haben wir es tatsächlich nur mit dem normalen Suffix ⲟⲩ zu tun, vor das zur Vermeidung des Hiatus ein intervokalisches ⲥ eingeschoben worden ist.

Gegen die Erklärung von Stern-Steindorff spricht vor allem, daß das Suffix ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ, wenn es wirklich ein altes Rudiment wäre, sich nur in alten Verbindungen finden sollte. Es ist aber mehrfach das Gegenteil der Fall. Denn ⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ und ϫⲟⲟⲩ sind, wie Griffith[8] zuerst gesehen hat, sekundäre kausative Verba, und ebenso ist die Verbindung der Suffixe mit ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉ, ⲙⲛ̄ⲧⲉ jüngeren Datums. In dieser letzteren Konstruktion hat das ⲟⲩⲛⲧⲁïⲥⲟⲩ »ich habe sie«, d. h.

[1]) Freilich ist der Artikel in der engen Verbindung nicht recht am Platze. — [2]) Vgl. dazu ϣⲁⲣ-ⲁϩⲉ »kurzlebig«. — [3]) Siehe Maspero, Études égyptiennes I (1879) S. 91 Anm. 3. — Meine Erklärung in Recueil XVI (1894) S. 196 halte ich heute für falsch. — [4]) Zu dem Wechsel von ⲟⲩ und ⲉ s. Sethe, Verbum II § 37. — Siehe auch Rösch, Achm. Gramm. § 137. — [5]) Schenute (ed. Amélineau) S. 127 = Levit. 25, 50. — [6]) Piehl hat ÄZ. 33 (1895) S. 41, wenn ich ihn recht verstanden habe, an das alte Pronomen absolutum gedacht, das aber nach dem Infinitiv gar nicht möglich wäre. — [7]) Unters. z. a. Geschichte II S. 8—9 und ÄZ. 41 (1904) S. 45—46. — [8]) Stories S. 73 und dazu Sethe, ÄZ. 47 (1910) S. 145.

also ⲟⲩⲛⲧⲁⲓ̈ mit dem Suffix ⲟⲩ und vorgeschobenem euphonischen ⲥ andere Bildungen nach sich gezogen. Man hat rein äußerlich ⲥⲟⲩ als ⲥ + Suffix ⲟⲩ empfunden und danach auch ⲟⲩⲛⲧⲁⲓ̈ⲥϥ (Zoëga 317), ⲟⲩⲛⲧⲁⲕⲥϥ (Zoëga 303), ⲟⲩⲛⲧⲁϥⲥϥ (Levit. 25, 10)[1] gebildet. Diese Analogiebildung lehrt also, daß man zeitweise das ⲥ als unorganisch empfunden und ⲟⲩ als das eigentliche Suffix betrachtet hat. Dagegen zeigen die Formen ⲟⲩⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩ (Zoëga 294), ⲙⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩ (Mat. 18, 25), ⲟⲩⲛⲧⲁϥⲥⲉ (Sirach 18, 16), ⲟⲩⲛⲧⲁⲛⲥⲟⲩ (Schenute I 119, 1), wo das ⲥ in ⲥⲟⲩ (ⲥⲉ) nach einem Konsonanten steht, daß man in dem Suffix ⲥⲟⲩ, ⲥⲉ auch ein eigenes Suffix, also eine Variante von ⲟⲩ gesehen hat[2].

Nachträglich bemerke ich, daß bereits Sethe in seinem Verbum II § 509. 576 die richtige Erklärung des Suffixes gegeben hat. Da sie aber z. B. auch in der 2. Auflage von Steindorffs Kopt. Gramm. noch keine Beachtung gefunden hat, so mögen die obigen Ausführungen doch nicht überflüssig sein, zumal sie auch einzelne neue Begründungen geben.

5. ϫⲁⲛⲉ »Flut«.

In der bohairischen Lebensbeschreibung des Schenute (ed. Leipoldt) findet sich das obige ἅπαξ λεγόμενον (18, 12) in folgendem Zusammenhang. Als der Heilige einmal in seiner Wüstenei von Christus besucht wurde, äußerte er diesem den Wunsch, dort ein Schiff zu sehen. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲇⲉ ⲁⲡⲓⲙⲁ ⲙⲟϩ ⲙⲙⲱⲟⲩ ϩⲓⲧⲉⲛⲫⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲙⲡⲓⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲉⲡⲓϫⲟⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲉⲣϩⲱⲧ ϧⲉⲛⲡⲓϫⲁⲛⲉ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ. »Kurz darauf füllte sich der Ort[3] mit Wasser nach dem Befehle des Schöpfers (δημιουργός) Gottes, und er ließ das Schiff in der Wasserflut fahren, die entstanden war.« Die Bedeutung von ϫⲁⲛⲉ = »Flut« od. ä. ist also klar. Sie läßt sich aber durch den Nachweis des ägyptischen Prototyps noch verstärken, das ich in [Hieroglyphen] *wdnw* »Flut«[4] zu erkennen glaube. Ja, an einer Stelle (Kahun 2, 12) ist sogar unsere Verbindung ϫⲁⲛⲉ ⲙⲙⲱⲟⲩ in [Hieroglyphen] *wdnw·w=f njw mw* »seine Wasserfluten« nachweisbar. Freilich die lautliche Entwicklung von *wdnw* zu ϫⲁⲛⲉ ist schwierig. Zu dem Abfall des anlautenden *w* verweise ich auf ÄZ. 42 (1905) S. 60 und 52 (1914) S. 115, wo zu den Beispielen noch die Wiedergabe des Königsnamens [Hieroglyphen] *W3d-ns* durch Τλας zu fügen wäre. Aber im einzelnen bleibt bei der lautlichen Gleichung *wdnw* = ϫⲁⲛⲉ noch manches zu begründen.

6. ⲁⲩⲛⲙⲙⲏⲧ »Pergament« (?).

In einer seiner Streitschriften gegen das Heidentum, in welcher er gegen die heidnische Literatur eifert, wendet sich Schenute auch gegen Aristophanes[5].

[1]) Daneben aber auch regulär ⲟⲩⲛⲧⲁⲩϥ Ephes. Konzil 74 ⲙⲛⲧⲁⲩϥ Schenute I 90, 18. — [2]) Weder im Neuägyptischen noch im Demotischen ist mir ein Beispiel von *mn-mtw=* mit Objektssuffix begegnet. — [3]) Nämlich das Wüstental, in dem Schenute lebte. — [4]) Siehe Vogelsang, Klagen des Bauern S. 96; Gardiner, Admonitions S. 86; Brugsch, Wb. V 374. — [5]) Zoëga, Catal. 459 und dazu Erman, ÄZ. 32 (1894) S. 135.

Dabei macht er die folgende Bemerkung über die heidnischen Autoren: ⲉⲁⲩⲙⲉϩ ϩⲉⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲁⲩⲛⲙⲙⲏⲧ ⲛⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲣⲅⲟⲛ ϫⲉ ⲧⲓⲅⲝ ⲧⲓⲅⲝ ⲛ ϫⲉ ⲕⲟⲩⲁⲝ ⲕⲟⲩⲁⲝ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲛϩⲁⲗⲁⲁⲧⲉ »indem sie . . . . . -Rollen mit den unnützen (ἀργός) Worten τιγξ τιγξ und κουαξ κουαξ angefüllt haben und behaupten: Wir machen die Stimme der Vögel«. Was bedeutet das Attribut ⲛⲁⲩⲛⲙⲙⲏⲧ[1], mit dem eine Eigenschaft der Schriftrollen (Bücher) bezeichnet werden soll? In dem letzten Bestandteil des offensichtlich zusammengesetzten Substantivs steckt wohl das Adjektiv ⲙⲙⲏⲧ »wahr, echt«, das aus der Verbindung ⲣⲉⲛⲙⲙⲏⲧ »wahrer Name«[2] [3] bekannt ist und ja auch demotisch vorliegt. Das vorhergehende Wort ⲁⲩⲛ muß daher Substantiv sein und ist vermutlich die enttonte Form von ⲁⲩⲁⲛ, und zwar in der mehrfach belegten Bedeutung »Haut«[4]. Ich möchte nun vermuten, daß »wahre, echte Haut« eine Bezeichnung für *Pergament* ist. Schenute will demnach sagen, daß die schlimmen Schriftsteller kostbare »pergamentne Buchrollen« mit wertlosen Worten angefüllt haben.

7. Eine eigentümliche Konstruktion der Kausativa.

Aus Schenute sind mir die folgenden beiden Beispiele einer seltsamen Konstruktion bekannt, die ich zunächst hierher setze:

Schenute (ed. Leipoldt) III S. 104. 13 ⲁⲩⲧⲥⲉϥⲟⲩϩⲙϫ ϩⲙⲡⲉϥⲉⲓⲃⲉ »sie gaben ihm in seinem Durste Essig zu trinken«.

Ebenda 106, 16ff. ⲉⲁϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϭⲓⲟⲩⲣⲣⲟ ⲛⲁⲛⲟⲙⲟⲥ . . . ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲙⲙⲉϥⲟⲉⲓⲕ ⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲧⲥⲉϥⲙⲟⲟⲩ ⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲁϥϫⲉⲧⲙⲉ ⲛⲁϥ »indem aber (δέ) ferner ein ungesetzlicher (ἄνομος) König . . . befahl, daß man ihn, den Propheten, Brot der Bedrängnis (θλῖψις) essen und Wasser der Bedrängnis (θλῖψις) trinken ließe, weil er ihm die Wahrheit gesagt hatte«.

Das Merkwürdige dieser Konstruktion der Kausativa ⲧⲥⲟ und ⲧⲙⲙⲟ liegt hier darin, daß sie ein Objekt ohne ⲛ zu sich nehmen und dabei enttont werden. Man sagt also statt ⲁⲩⲧⲥⲟϥⲛⲟⲩϩⲙϫ seltsamerweise ⲁⲩⲧⲥⲉϥⲟⲩϩⲙϫ. Es liegt hier, worauf mich Sethe hinweist, dieselbe Konstruktion vor wie in ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲉⲥⲡⲣⲱⲙⲉ »er erweckte den Menschen[5]« oder wie in dem Kausativum ⲧⲣⲉ- : ⲑⲣⲉ in Beispielen wie ⲁϥⲧⲣⲉϥⲥⲱⲧⲙ : ⲁϥⲑⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉⲙ »er ließ ihn hören«, das ja wörtlich bedeutet, »er gab, daß er Hören machte«, also das Kausativ ⲧⲣⲉϥ- : ⲑⲣⲉϥ- im stat. constr. vor dem folgenden Objektsnomen, dem Infinitiv, zeigt.

8. Zu der Bildung der Verba III^ae infirmae.

Für diese Verba, die Steindorff (Kopt. Gramm.² § 225—235) in 5 Klassen eingeteilt hat, ist gegenwärtig die Meinung geltend, daß ihre Infinitive entweder mit dem Bildungsvokal ⲓ (transitive Gruppe -ϫⲓⲥⲉ und ϣⲓ) oder ⲉ (intransitive

[1]) Erman hat es richtig abgeteilt, aber unübersetzt gelassen. — [2]) Siehe Erman, ÄZ. 21 (1883) S. 96; 33 (1895) S. 49.; Crum, Copt. Rylands Pap. S. 36. — [3]) Siehe Erman, ÄZ. 21 (1883) S. 96; 33 (1895) S. 49 Anm. 10 und Griffith-Thompson, Mag. Pap. 418. — [4]) = δέρμα Jerem. 13, 23 χρώς Lev. XIII 2. 3. 4. — [5]) ⲧⲟⲩⲛⲉⲥ- ist nach Sethe (ÄZ. 47 (1910) S. 146 als Kausativum von *tj wn-* »geben, daß sich öffne (scil. das Auge)« zu erklären.

Gruppe -ⲡ̄ⲣⲣⲉ und ϩⲉ) gebildet seien. Daneben stellt man dann noch eine besondere Klasse mit dem Bildungsvokal ⲁ (ⲣⲁϣⲉ). Wenn ich im folgenden eine andere Auffassung begründe, so tue ich damit eigentlich nichts Neues, sondern suche in der Hauptsache nur die Ansicht zu stützen, welche bereits Sethe in seinem Verbum (vor allem II § 679) vertreten hat[1]. Er hat an der erwähnten Stelle aus dem Qualitat. ϣⲡⲏⲧ (von ϣⲓⲡⲉ) und dem boh. st. cstr. ϣⲉⲃⲓⲉ- (von ϣⲓⲃⲉ) mit Recht geschlossen, daß diese Formen ursprünglich Infinitive *_šĕpjet_ und _šĕbjĕt_ voraussetzen und hat in dem Anhang (S. 466 zu § 648 a. E.) die Frage aufgeworfen, ob man nicht die bohairische Form ϥⲁⲓ als »Überrest der alten dreilautigen Form *_fåšjĕt_« erklären könne.

Diese Frage glaube ich durch die folgenden Ausführungen bejahen zu dürfen. Das boh. ϥⲁⲓ hat uns in der Tat, wie wir es sooft in dieser Mundart feststellen können[2], die ursprüngliche Vokalisation bewahrt. Sie gibt uns als Bildungsvokal dasselbe _a_, das mit bestimmten Ausnahmen (vor den Liquiden _m_, _n_ sowie den Labialen _b_, _f_) in fast allen Dialekten im Stat. pron. erscheint. Ich nehme also für die Verba III^ae^ inf. als die älteste vokalisierte Form _ṯåsjet_ an, d. h. dieselbe Infinitivbildung, die wir auch in der Kausativgruppe ⲥⲁϩⲛⲉ : ⲥⲁϩⲛⲓ, ⲥⲁⲧⲃⲉ : ⲥⲁⲑⲙⲓ, ϣⲁϫⲉ : ⲥⲁϫⲓ usw. oder in der Verbalgruppe ⲣⲁϣⲉ, ϣⲁϥⲉ, ϣⲁ : ϣⲁⲓ[3] haben. Neben dieser _a_-Gruppe gibt es nun auch eine auf den Bildungsvokal _e_ abgestimmte, überwiegend mit intransitiver Bedeutung, wie ϩⲉⲙⲥⲓ, ϣⲙ̄ϣⲉ : ϣⲉⲙϣⲓ, ⲛⲉϩⲥⲉ : ⲛⲉϩⲥⲓ, daneben aber auch transitive, wie ⲥⲉⲙⲛⲓ (sah. ⲥⲙⲓⲛⲉ), ⲥ̄ⲃⲃⲉ : ⲥⲉⲃⲓ. Der eigentliche Grund der _e_-Vokalisation liegt aber, wie Sethe richtig gesehen hat, in der Natur des zweiten Radikals. Ähnlich wie im Stat. pronom. der Verba III^ae^ inf. haben auch hier die Liquiden ⲙ ⲛ ⲣ, die Lippenlaute ⲃ ⲡ ⲟⲩ sowie 𓉔 und 𓄿 das _a_ in _e_ verwandelt.

Das ist auch bei dem Infinitiv *_ṯåsjet_ geschehen, freilich wohl erst, nachdem infolge einer Metathese[4] von _s_ und _j_ durch den schwachen Radikal für den vorhergehenden Vokal _a_ die Veränderungsmöglichkeit geschaffen war[5]. Ich stelle mir also die Entwicklung so vor, daß aus ursprünglichem *_ṯåsjĕt_ über *_ṯåjsĕt_ > _ṯĕjsĕt_

[1]) Ich darf hier — vor allem im Interesse der Sache — vielleicht darauf hinweisen, daß ich, von der bohairischen Form ϥⲁⲓ ausgehend, zunächst ohne jede Kenntnis der Setheschen Ausführungen, die ich übersehen oder vergessen hatte, zu demselben Resultat wie er gelangt bin. Erst durch eine mündliche Besprechung mit Sethe, der dieser Aufsatz auch sonst viel verdankt, erfuhr ich, daß meine Gedanken keineswegs neu waren.

[2]) Ermans Urteil über die Altertümlichkeit der bohairischen Mundart (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1915 S. 180ff.) stimme ich durchaus bei. Siehe auch Sethe, ÄZ. 50 (1912) S. 83 Anm.

[3]) Siehe die Zusammenstellung bei Sethe, Verbum II § 654ff.

[4]) Genau genommen handelt es sich, wie mir Littmann zeigte, um die »Epenthese« (s. z. B. Brockelmann, Kurzgef. vgl. Gramm. d. semit. Sprachen [1908] § 61), jene Umstellung, die bei den Halbkonsonanten _ṷ_ und _į_ stattfindet. So wird im Mandäischen aus _qanįā_ > _qaįnā_ oder im Äthiopischen aus _ḥaqṷē_ > _ḥaṷqṷē_ > _ḥaṷqē_. — Eine solche Metathese liegt auch in dem auf altes _šnw·t_ »Scheune« zurückgehenden ϣⲉⲩⲛⲉ (aus *_šĕwnĕ·t_) vor. Dagegen ist ϣⲁⲉⲓⲣⲉ : ϣⲁⲓⲣⲉ nicht als Metathese (Verbum I § 144), sondern nach Sethe (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1916 S. 132) zu erklären.

[5]) Denselben Lautübergang zeigt, worauf mich Sethe hinwies, die griechische Wiedergabe Τρῖφις für den Namen der Göttin _Tꜣ-rpj·t_ (*_T-rĕpjĕt_ > *_T-rĕjp·t_).

schließlich *tiset > ϫⲓⲥⲉ : ϭⲓⲥⲓ wurde. Daß bereits im Neuägyptischen die dreilautigen Formen (also *tásjet) neben den zweilautigen (*tiset) bestanden, hat Sethe (§ 679) aus den hieroglyphischen Schreibungen erschlossen.

Vielleicht bewahrt nun nicht nur der bohairische Dialekt in ϥⲁⲓ (aus *fáʒjet) sowie der sahidische in der ⲣⲁϣⲉ-Gruppe, sondern auch das Achmimische[1] noch weitere Rudimente in den Infinitiven ⲙⲁⲉⲓⲉ »lieben« und ϩⲁⲉⲓⲉ »fallen« der Acta Pauli, die nach Lacau (ÄZ. 48 [1910] S. 80 Anm. 4) einem besonderen Dialekt angehören, der ebenso alt ist wie die übrigen. Gerade diese beiden Formen möchte ich für besonders altertümlich halten und sie auf *márjet, *háʒjet zurückführen. Denn der Bildungsvokal ⲁ kann in diesem Dialekt nicht der Vertreter eines betonten ⲉ sein. Die nächste Stufe in der Vokalisationsentwicklung tějset liegt in den sogenannten Intransitivformen der Verba III^ae inf. vor, die aber, wie bereits nach Sethes Wahrnehmung betont worden ist, auf dem Charakter des zweiten Radikals, also hier des j, beruht[2]. Hier können wir nun noch wie in dem boh. ϣⲉⲃⲓⲉ- die alte Stellung des j am Ende des Verbums feststellen[3], und zwar im Achmimischen, in ⲡⲣ̄ⲣⲉⲓⲉ, ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲓⲉ aus pěrjet sowie mit Ausfall des r in ⲙⲉⲉⲓⲉ, ⲙⲉϊⲉ, der jüngeren Form von ⲙⲁⲉⲓⲉ. Bei den Verba II^ae ʒ haben wir in demselben Dialekt ⲟⲩⲉϊⲉ (aus *wěʒjet) und ϩⲉⲉⲓⲉ (neben älterem ϩⲁⲉⲓⲉ) aus *hěʒjet.

Das Sahidische zeigt wieder ein sehr viel jüngeres Stadium. Da hat sich das j entweder dem r assimiliert[4] und zu der Form ⲡⲣ̄ⲣⲉ mit Doppelkonsonanz geführt. Die bohairische Orthographie schreibt (z. B. ϩⲣ̄ⲣⲉ : ϩⲉⲣⲓ, ⲕ̄ⲛ̄ⲛⲉ : ⲕⲉⲛⲓ) den mittleren Radikal nur einmal und davor den Vokal ⲉ. Oder das j ist in ʒ übergegangen, und dabei hat sich im Sahidischen eine Vokalbrechung[5] ergeben wie in ⲛⲉⲉⲃⲉ : ⲛⲉⲃⲓ (aus něbjet[6]).

Zumeist hat sich jedoch aus dem betonten ěj ein langes i[7] entwickelt, also aus *tějset ϫⲓⲥⲉ : ϭⲓⲥⲓ. Aber auch in dieser jüngsten Form hat sich hier und da noch eine Erinnerung an die oben klargelegten Etappen erhalten, in der Schreibung ⲥⲉⲓⲛⲉ[8], welche Steindorff (Kopt. Gramm.² § 8) ebenso wie ⲥⲉⲓ als orthographische Ausnahmen betrachtet hat, da ja der Vokal i nach einem Konsonanten nur ⲓ (also ⲥⲓⲛⲉ, ⲥⲓ) geschrieben werden dürfte. Nach den vorstehenden Darlegungen ist ⲥⲉⲓⲛⲉ aber sějne zu lesen und als ältere Form von sine zu betrachten.

---

[1]) Das achmimische Material habe ich überall nach Röschs Grammatik herangezogen. Freilich weiche ich in der Beurteilung der lautlichen Vorgänge fast durchweg von ihm ab. — [2]) Beachte auch die dialektale Verschiedenheit. So entspricht sahidischem ⲣⲁϣⲉ boh. ⲣⲁϣⲓ im Achmim. ⲣⲉϣⲉ, im Fajum. ⲗⲉϣⲓ, und ϣⲁϣⲛⲓ (boh.) steht sahid. ϣ̄ⲥⲛⲉ gegenüber. — [3]) Das a von ursprünglichem *párjet ist wohl unter dem Einfluß des folgenden r (s. oben) zu e geworden. Achm. ⲛⲁⲩⲣⲉ »wachsen« wird auf prw (mit w statt j) zurückgehen und scheint die ältere Vokalisation páwrět erhalten zu haben. — [4]) Dabei lasse ich dahingestellt, ob etwa vorher die Umstellung pejret anzunehmen ist. — [5]) Siehe Recueil XXXI (1909) S. 155. — [6]) Hier liegt die Entwicklung nebjet > nejbet > neʒbet auf der Hand. — [7]) Sethe, Verbum I § 97 u. s.

[8]) Siehe Rahlfs, Berl. Hs. des sahidischen Psalters S. 30. — Beiläufig sei hier bemerkt, daß ⲥⲁⲁⲧ⸗ schwerlich der Stat. pron. von ⲥⲓⲛⲉ ist, wie Stern (ÄZ. 22 [1884] S. 99 und Steindorff [Kopt. Gramm.² § 228) annehmen. Der normale Stat. pron. ⲥⲛ̄ⲧ⸗ ist tatsächlich bei Budge, Apocr. 5, nachzuweisen. ⲥⲁⲁⲧ⸗ dürfte zu einem anderen Verbalstamm *sčd (? ?) gehören.

Und ähnlich steht es bei den Verba II^{ae} inf. III^{ae} ꜣ. Auch da existiert noch die aus der älteren *a*-Gruppe hervorgegangene ⲉ-Bildung in den Intransitivformen, am altertümlichsten im Achmimischen, z. B. ϩⲉⲉⲓ̈ⲉ (älter ϩⲁⲓⲉⲓⲉ, s. oben) aus **hĕꜣjĕt* > **hĕjjĕt*. Dann folgt der Anciennität der Form nach boh. ϩⲉⲓ und als jüngster Schoß wieder das sahidische ϩⲉ. Die Normalbildung, welche die andere verdrängt hat, ist freilich auch hier die mit *i*, indem z. B. aus **ṯáꜣjĕt* (altem *ṯꜣj*) über **ṯĕꜣjĕt* > **ṯĕjjĕt* > **ṯijet* > **ṯijĕ* > **ṯi* = ϫⲓ : ϭⲓ geworden ist. Doch hat sich auch hier[1] in der von Steindorff (s. oben) als orthographische Abnormität betrachteten sahidischen Form ⲥⲉⲓ das ältere Stadium der Entwicklung erhalten. Sie ist *sĕj*, *sĕ̆ï* zu sprechen, was auf das schönste dadurch bestätigt wird, daß wir für die römische Kaiserzeit[2] die demotische Schreibung [Hieroglyphen], d. h. *seꜣi* für den Infinitiv nachweisen können.

So stellt sich denn folgendes als Hauptergebnis der obigen Ausführungen[3] dar. Der weibliche Infinitiv der Verba III^{ae} inf. hatte ursprünglich den Bildungsvokal *a*, wie er noch in der *a*-Klasse der Verba III^{ae} inf. (ⲣⲁϣⲉ, ϣⲁ : ϣⲁⲓ), im boh. ϥⲁⲓ und einigen altachmimischen Formen vorliegt. Das alte *a* ist aber unter dem Einfluß des dritten schwachen Konsonanten *j* (*w*) in *ĕ* übergegangen, vermutlich, nachdem dieser mit dem zweiten Radikal seine Stelle vertauscht hatte und so in die nächste Nähe des Bildungsvokals gerückt war. Dabei haben sich, sei es durch Übergang des schwachen Radikals *j* in ꜣ oder durch seine Assimilation an das *r* neue Formen gebildet. Überwiegend ist aber aus dem betonten *ĕj* der Bildungsvokal *i* geworden, der die herrschende Verbalklasse (ϫⲓⲥⲉ) geschaffen hat, welche die ältere Vokalisation verdrängt hat. Damit scheint mir Sethes These in allen Hauptpunkten bewiesen zu sein. Es lassen sich also alle Klassen der Verba III^{ae} inf. aus dem weiblichen Infinitiv mit dem Bildungsvokal *a*, d. h. aus der ursprünglichen Form **ṯáśjĕt* ableiten.

9. ⲧⲟⲟⲩⲉ : ⲑⲱⲟⲩⲓ »Sandalen«.

Das Prototyp dieses koptischen Nomens liegt in dem altägyptischen Wort vor, das wir in zwei Formen kennen, einer männlichen *ṯb* (später *tb*) und einer weiblichen *ṯb·t* (später *tb·t*) »Sohle, Sandale«. Dem entsprechen auch zwei verschiedene Duale, ein masc. *ṯbwj*, ein fem. *ṯbtj*[4]. Die weibliche Form ist im Laufe

[1]) Die gelegentlichen sonstigen Varianten ϥⲉⲓ, ϣⲉⲓ : ϩⲉⲓ lasse ich vorläufig beiseite, da sie erst in alten Handschriften sicher nachgewiesen werden müssen. Das ist bei ⲥⲉⲓ (s. Rahlfs, a. a. O.) zweifellos der Fall.

[2]) Z. B. Pap. Insinger 6, 14. 7, 8. 34, 20.

[3]) Sie sind zum Teil skizzenhaft gehalten. Die ganze Frage verdient eine eingehendere Untersuchung, die sich auch auf andere Verbalklassen erstrecken und mehr noch als es bisher geschehen ist, die sämtlichen bekannten koptischen Mundarten berücksichtigen müßte. Auch müßten die demotischen Schreibungen herangezogen werden, welche den schwachen Radikal der Verba III^{ae} inf., soweit sie ihn nicht unbezeichnet lassen, bald in der Mitte, bald am Ende schreiben.

[4]) Im einzelnen bedarf diese etwas summarische Feststellung noch der lexikalischen Nachweise, die später das Wörterbuch bringen wird. Für meine Zwecke genügt die obige Orientierung, die sich in der Hauptsache auf die Nachweise in Sethes Verbum, Index S. 47 stützt.

der Zeit durch die männliche verdrängt worden[1], denn diese ist es, welche im Koptischen erhalten geblieben ist. Geht doch ⲧⲟⲟⲩⲉ : ⲑⲱⲟⲩⲓ »Sandale« zweifellos auf den Dual *ṯbwj* zurück. Dieser lautete nach der Vokalisation anderer Duale, wie z. B. ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ (aus *śpŏtwĕj*)[2] **tobwʿj*. Infolge der ja auch sonst[3] bekannten Erweichung des *b* in *w* ergab sich **tŏwwej* und daraus ⲧⲟⲟⲩⲉ. Die bohairische Form ⲑⲱⲟⲩⲓ verhält sich dazu wie ⲣⲱⲟⲩⲓ zu ⲣⲟⲟⲩⲉ (s. Stern, Kopt. Gramm. § 59). Dieser Lautbestand *tŏwwe* läßt sich durch die neuägyptischen Schreibungen [hieroglyphs] (d'Orb. 13, 1) [hieroglyphs] (Ostr. Kairo) schon verhältnismäßig früh nachweisen[4].

Neben der absoluten Form ⲧⲟⲟⲩⲉ : ⲑⲱⲟⲩⲓ gab es nun noch konstrukte Formen und auch solche vor Suffixen. Griffith[5] hat nämlich vor längerer Zeit scharfsinnig vermutet, daß das Wort ⲧⲟⲩⲱ⸗ : ⲑⲟⲩⲱ⸗ »Busen« (κόλπος), dessen Bedeutung z. B. durch Ex. 4, 6 feststeht, mit unserem Worte identisch ist. Die zunächst unwahrscheinliche Bedeutungsentwicklung würde ich mir so vorstellen, daß die häufige Verbindung ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱ⸗ : ⲡⲉⲧϧⲁⲑⲟⲩⲱ⸗ »der Nächste«[6] (eigentlich »der auf [unter] der Sandale jemands«) zwar unetymologisch, aber doch sinngemäß als »der an dem Busen jemands« verstanden wurde und daß dadurch ⲧⲟⲩⲱ⸗ : ⲑⲟⲩⲱ⸗ die neue Bedeutung erhielt. Die Suffixform selbst ist leicht zu erklären. Bei dem Antritt eines Suffixes an die absolute Form **tŏw-wej⸗* mußte der Ton um eine Silbe vorrücken. So wurde **tow-wej⸗f* zu **tĕwwŏje⸗f* und schließlich zu **twŏjef*, ⲧⲟⲩⲱϥ, wie sich aus **ḥĕ3tēj⸗ef* **ḥtējef* ϩⲧⲏϥ entwickelt hat[7].

Außer der absoluten und pronominalen Form gibt es nun noch eine tonlose Form (Stat. constr.) in der Verbindung ϩⲓⲧⲟⲩⲛ-, ⲉⲧⲟⲩⲛ-[8]. Da schreibt das Demotische bereits *twn*, und ein guter ptolemäischer Text wie I Kh 5, 29 hat eine Schreibung [hieroglyphs], die jedenfalls klar zeigt, daß ihm die ursprüngliche Bedeutung seiner Verbindung nicht mehr klar war.

[1]) Zu dem Geschlechtswechsel vgl. Sethe, Verbum II § 14 und für das Koptische ÄZ. 47 (1910) S. 6 Anm. 2 sowie Steindorff, Kopt. Gramm.² § 99. — [2]) Siehe dazu Sethe, ÄZ. 47 (1913) S. 43. — [3]) Sethe, Verbum II § 210, 1. — Hier könnte übrigens auch eine Assimilation des *b* an das folgende *w* vorliegen. In jedem Falle haben wir hier wieder ein klares Beispiel für den Doppelwert eines Konsonanten (Dagesch forte) im Koptischen. Siehe dazu Recueil 31 (1909) S. 154. — [4]) Auch die demotischen Texte schreiben oft *tw3* od. ä. Siehe z. B. Recueil 30 (1908) S. 155. — [5]) Stories of the High Priests of Memphis S. 132 Anm. Vgl. auch Rylands Pap. III S. 222. — [6]) Stern, Kopt. Gramm. § 198 (S. 96) und § 549.

[7]) In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß die gelegentliche demotische Schreibung des Anubistitels *ʾnp tpj ḏw⸗f* »Anubis, der auf seinem Berge ist« durch [hieroglyphs] (Brugsch: Thesaurus 991) die Vokalisation **twŏ⸗f* für *ḏw⸗f* »sein Berg« an die Hand gibt. Dazu stimmt auch die altkoptische Umschrift ⲧⲃⲁⲓⲧⲱⲩ (ÄZ. 38 (1900) S. 89), die gewiß altes [hieroglyphs] *tpj ḏw⸗f* wiedergibt. Das ⲩ von ⲧⲱⲩ wird etwa wie *w* zu sprechen sein (vgl. Stern, Kopt. Gramm. § 31), also **tŏ⸗ēw*, das statt **twŏ⸗f* stehen würde. Aus diesem stat. pronom. **twŏ⸗* läßt sich weiter *ḏww* als die volle Form von [hieroglyphs] »Berg« erschließen. Kopt. ⲧⲟⲟⲩ : ⲧⲱⲟⲩ würde auf **tŏwwĕw* zurückgehen. Bei Antritt des Suffixes **tŏwwew⸗ef* mußte der Akzent um eine Silbe vorrücken, so daß sich **tewwŏw⸗ef* ergab, das zu **ⲧⲟⲩⲱϥ* führte, ähnlich wie *śewwŏwew* zu ϣⲟⲩⲱⲟⲩ (s. Sethe: Verbum I § 161 α, β) wurde.

[8]) Siehe Lemm, Kopt. Miszellen XXIV (S. 508) und meine Bemerkungen Recueil XXX (1908) S. 155.

ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ : ϭⲓ-ϩⲣⲁ⸗.

Von H. Wiesmann.

L. Stern sagt in seiner Koptischen Grammatik § 198 unter ϩⲣⲁ⸗ *Gesicht*: »Die verbale Komposition ϭⲓ-ϩⲣⲁ⸗ : ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ oder ϫⲓ-ⲛ̄-ϩⲣⲁ heißt wohl eigentlich *das Gesicht bringen, sich bekümmern, sich womit beschäftigen, daher auch Unterhaltung.*« A. Peyron dagegen unterscheidet in seinem Lexicon linguae copticae zwei ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ : ϭⲓ-ϩⲣⲁ⸗; unter ϩⲣⲁ *facies, vultus* führt er ein ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ : ϭⲓ-ϩⲣⲁ⸗ mit der Bedeutung *sollicite curare, sollicitum esse, curam habere, attendere, meditari* an, unter ϩⲣⲁ *vox* ein ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ (ϫⲓ-ⲛϩⲣⲁ⸗) mit dem Sinn *elevare vocem, canere, garrire, cavillari, verbis contendere, ludere, iocari* und ϫⲓ-ϩⲣⲁϥ : ϭⲓ-ϩⲣⲁϥ mit der Bedeutung *iocus, lusus.* Wer hat recht? Gehören diese Ausdrücke alle unter ϩⲣⲁ⸗ *Gesicht* oder sind sie unter ϩⲣⲁ⸗ *Gesicht* und ϩⲣⲁ⸗ *Stimme* zu verteilen? Die Untersuchung einer Anzahl zur Verfügung stehender Stellen wird uns darüber Auskunft geben.

Prüfen wir zunächst einige Sätze, die eine griechische Vorlage haben. B. ⲙⲁⲣⲑⲁ ⲇⲉ ⲛⲁⲥϭⲓ ⲛϩⲣⲁⲥ (var. ϩⲣⲁⲥ) ⲡⲉ ⲙⲡⲕⲱϯ ⲛⲟⲩⲙⲏϣ ⲛϣⲉⲙϣⲓ, ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν. Luk. 10, 40. — S. ϫⲉ ⲟⲩⲡⲉⲣⲓⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲁϥ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϫⲓ-ϩⲣⲁⲩ ⲛϩⲏⲧϥ ϩⲛ ⲟⲩϩⲩⲇⲟⲛⲏ, ὅτι περισπασμὸν πονηρὸν ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τοῦ περισπᾶσθαι (var. περισπασθῆναι) ἐν αὐτῷ. Ekkl. 1, 13. — B. ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲧⲉⲣⲛⲟϥⲣⲓ ⲛⲱⲧⲉⲛ, ⲟⲩⲭ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲁϩⲓⲟⲩⲓ ⲛⲟⲩϩⲁϫⲓ ϧⲉⲛ-ⲑⲏⲛⲟⲩ, ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲥⲭⲏⲙⲁ ϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲥⲟⲩⲃⲏⲧ (var. ⲉϥⲥⲟⲩⲧⲛ) ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲧⲉⲛⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲩⲛ ⲉⲡⲟ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ-ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧϭⲓϩⲣⲁϥ, τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως. 1. Kor. 7, 35. — In diesen Beispielen entspricht also das kopt. ϫⲓ-ϩⲣⲁ : ϭⲓ-(ⲛ)ϩⲣⲁ dem griech. περισπᾶσθαι *nach anderer Richtung gezogen, abgezogen, abgelenkt werden, sich anderweitig beschäftigen, zerstreuen.* — S. ⲧⲙⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ϫⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉⲥϭⲣⲁϩⲧ ⲁⲩⲱ ⲉϫⲓ-ϩⲣⲏⲧⲛ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲣ̄ϩⲱⲃ ϩⲛ ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ, περικαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν. 1. Thess. 4, 10 f. Hier gibt ϫⲓ-ϩⲣⲁ das griech. πράσσειν τὰ ἴδια *seinen Berufsgeschäften obliegen* wieder. — S. ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲥⲱϣⲉ ⲉϫⲓ-ϩⲣⲁϥ, ἐξῆλθεν ἀδολεσχῆσαι εἰς τὸ πεδίον. Gen. 24, 63. ϫⲓ-ϩⲣⲁ = ἀδολεσχεῖν *Spitzfindigkeiten treiben, spitzfindig reden, philosophieren; schwatzen, ungehöriges Zeug reden.* — A. ⲉⲣⲓⲕⲣⲓⲛⲓ ⲙⲡⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ [ⲁⲟⲩ] ⲙ[ⲁ]ⲧⲙⲁⲓⲉ ⲧⲭⲏⲣⲁ ⲧⲉⲧⲛ[ⲉⲓ ⲉ]ⲛϫⲓϩⲣⲉⲛ[1] ⲡⲁϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ [ⲁⲟⲩ] ϩⲡⲉ ⲛⲉⲧⲛⲛⲁⲃⲉ ⲧⲣⲉϣⲣⲁϣ[ⲧ]

[1]) Wie mir C. Schmidt freundlichst mitteilt, ist ϫⲓ-ϩⲣⲉⲛ, nicht ϩⲣⲉⲛ zu lesen.

ⲛⲧϩⲉ ⲙⲡϣⲏⲃⲏⲛⲉ ϯⲛⲁⲧⲟⲩⲟⲩⲃⲁϩ ⲧϩⲉ ⲙⲡϫⲓⲱⲛ, κρίνατε ὀρφανῷ καὶ δικαιώσατε χήρᾳ· καὶ δεῦτε καὶ διελεγχθῶμεν (var. διαλεχθῶμεν), λέγει κύριος· καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινικοῦν, ὡς χιόνα λευκανῶ. Klemens-Brief 8, 4. Hier ist ϫⲓ-ϩⲣⲁ = διελέγχεσθαι (*mit jem.*) *rechten* oder διαλέγεσθαι *sich unterhalten, disputieren, mit Worten streiten.*

Fügen wir zu diesen Beispielen noch einige, bei denen uns die griechische Parallele fehlt. S. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲡⲁⲣⲁⲧⲏⲣⲉⲓ ⲉⲡⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲙⲟⲩⲉϣϥ ⲛⲥⲛϥⲉ ⲛ(ⲛⲟ)ⲉⲓⲕ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲟⲧⲛ ⲛⲥⲉϫⲓ-ϩⲣⲁⲩ ⲉϫⲓ-ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ⲛⲛⲧⲏϭ ϩⲓ-ⲡⲣⲁϣⲗⲏϩ. Sie haben auf ihre Füße acht, um die Binsenhalme nicht zu zertreten. Und wenn das Wasser abgelaufen ist, tragen sie Sorge (oder: beeilen sie sich), beim Bewässern kleine Kräuter wegzunehmen. Zoëga 564. — S. ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛⲉ-ⲣⲱⲙⲉ ϫⲓ-ϩⲣⲁϥ ϩⲙ-ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲁϫⲉ ϩⲙ-ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲡⲃⲟⲗ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉϣϣⲉ, ⲉⲩⲛⲁϫⲓ ⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲕⲱⲧ ⲛⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. Niemand treibe dort Unfug (Scherzereien). Wer dort ungeziemend redet, soll nach den Vorschriften unserer Väter bestraft werden. Z. 507. — S. ⲙⲡⲓ-ⲣ-ⲡⲱⲃϣ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲉϣⲃⲏⲣ ϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲉⲧⲏⲛⲥⲱⲧⲙ ϫⲉ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲉⲧⲏⲡ ⲉⲣⲛⲏⲥⲧⲓⲁ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲁⲙⲉ ⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩϫⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧⲥ ϩⲛ-ⲙⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉϥϫⲓ ⲛϩⲣⲁϥ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓϣ. Ich habe nämlich nicht vergessen, was der Freund in eurer Gegenwart sagte: »Die Mönche sind es, die zum Fasten bestimmt sind.« Sie sind es in der Tat wegen der Hoffnung, die sie im Himmel erwarten. Aber in der Art, wie er es sagte, scherzte er unzeitgemäß. Z. 467. — S. ⲙⲡⲣϭⲛ-ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲓϫⲱ ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲙⲉ, ⲛⲧⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲁⲕϫⲉ-ϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲧⲥⲱⲃⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲕⲟⲩⲉϣ ⲧⲣⲁⲥⲱⲃⲉ ϩⲙ-ⲡⲥⲛⲟⲩ ⲛⲣⲓⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲁϫⲓ-ϩⲣⲁⲓ ⲛⲙⲙⲁⲕ, ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲧⲁⲓϫⲉ-ϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲕ ⲙⲙⲛⲧⲣⲙⲛϩⲏⲧ. Nimm es nicht übel, wenn ich dir die Wahrheit sage; denn du hast gesprochen wie ein Scherzender, so daß du willst, daß ich lache zur Zeit des Weinens, und du wünschest, daß ich mit dir Kurzweil treibe; ich habe zu dir verständige Worte gesprochen. Z. 467. — B. ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ϯ-ⲕⲁϩⲓ ⲉϯϫⲏⲣⲓ ⲙⲫⲉⲣϣ-ⲱⲓⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲣⲉ-ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉϣⲧⲉ-ⲕⲁϩⲓ, ⲉϥⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ϩⲱϥ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲛ ⲛⲁⲙⲉⲗⲉⲥ ⲉⲧⲁϥⲟⲩϫⲁⲓ ⲉϥϣⲱⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲁⲓ ⲛⲁϥⲙⲟϣⲓ ⲡⲉ ϧⲉⲛ-ⲟⲩϩⲣⲟϣ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϫⲁⲛⲟ ⲛⲕⲁϩⲓ, ⲉϥⲟⲓ ⲛϭⲓⲛⲓⲉ ϧⲉⲛ ⲟⲩϭⲓ-ϩⲣⲁϥ ⲡⲉ, ϧⲉⲛ ⲟⲩⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲱⲃⲓ. ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲇⲉ ϧⲉⲛ-ⲟⲩϫⲱⲛⲧ ⲛϫⲉ-ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲛϧⲉⲗⲗⲟ, ⲁϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ, ⲁϥⲣⲁϧⲧϥ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ. Als die Brüder Lehm bereiteten für den Raum zum Ausbreiten der Brote und einige Brüder Lehm herbeibrachten, war unter ihnen auch der nachlässige Bruder, der von seiner Krankheit genesen war. Dieser kam, da er träge war, mit dem Korb Lehm langsam daher, scherzend, ausgelassen und Spaß machend. Zornig aber erhob sich unser alter Vater, packte ihn und warf ihn zu Boden. Z. 36. — S. ⲟⲩⲉⲛϩⲱⲃ ⲉϣⲁⲩⲁⲁϥ ⲛϭⲉⲓ-ⲛϣⲏⲣⲉ-ϣⲏⲙ ⲉⲧϫⲉⲓ-ϩⲣⲁⲩ ⲉⲩⲥⲱⲃⲉ ϩⲛ-ⲛϩⲓⲣ ⲙⲛ ⲛⲁⲅⲟⲣⲁ, ϩⲟⲧⲁⲛ ⲣϣⲁⲛ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲉⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲙⲛ- ⲟⲉⲓⲕ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲕⲉϩⲛⲁⲁⲩ ⲛⲟⲩⲱⲙ, ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲛⲛⲉⲧⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩϣⲁⲛⲧⲙϯ, ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁⲩϭⲱⲟⲩϭ ⲛⲧⲉⲩϭⲓϫ ⲏ ϣⲁⲩⲛⲟⲟⲛⲉ ⲛⲥⲉⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲧϭⲓϫ ⲙⲡϩⲟⲃ ⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲧϭⲓϫ ⲉⲧⲟⲩⲟⲟϩⲉ ⲧⲉ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϣⲁⲩϯ ⲛⲁⲩ. Es gibt etwas, das die Kinder tun, die Neckereien treiben,

wenn sie in den Straßen und auf den Märkten herumspielen. Wenn welche von ihnen, die kein Brot oder auch sonstige Eßwaren haben, diejenigen, die etwas haben, bitten, aber nichts erhalten, so drehen sie ihre Hand oder wenden sie um und rufen aus: »Das ist die Schlangenhand« und »das ist die Skorpionshand«. Auf diese Weise bekommen sie etwas. Z. 436—37. — S. **ουν κεμντπετϣουειτ δε ϣοοπ ετε τμντατϣαυ δε ννεϩβηυε, ετε ϣανσπουδαζε εααυ μπναυ ετε ϣαυει εϫν ουτελος νεπρα νθε νϩενοικοδομη ντε ϩεν⸗ϣηρε-ϣημ ευϫι-ϩραυ ϩν ουϣω η ϩοινε ευνεϫ-σοτε εϩενσιου, η ϩοινε ευπητ νσα ϩεντηυ η ουα εϥπητ νσα θαιβες μπεϥσωμα.** Es gibt noch eine andere Torheit, nämlich die Nutzlosigkeit der Arbeiten, die auszuführen wir uns in der Zeit bemühen, die (aber) auf ein eitles Ziel gehen wie die Bauten von Kindern, die im [mit] Sand spielen oder die Pfeile nach Sternen schießen oder hinter Winden herlaufen oder die den Schatten ihres Körpers verfolgen. Z. 601. — S. **εϣϫε ουν-ουα δε ουωϣ εϫνε-ουϩελλην η ουϩαιρετικος ευϩωβ, μαρεϥϫνε-πειζωον ενελαχιστον ετεμμαυ ετε τεϥφυσις πε κιμ ντεϥαπε επεσητ αυω νσα-τπε, ετεϣαρε νϣηρε-ϣημ ϫνουϥ ευσωβε η ευϫινϩραυ ευϫω μμος ϫε ενε πμοου νηου.** Wenn jemand einen Heiden oder einen Ketzer über etwas befragen will, so möge er (lieber) jenes kleine Tierchen fragen, das die Eigenschaft hat, seinen Kopf nach oben und nach unten zu bewegen, und das die Kinder Scherz oder Kurzweil treibend fragen: »Gibt's Regen?« Mingarelli, Aegyptiorum codicum reliquiae 115. — S. **πετουωϣ δε ον εεπετειμα ναυ ετβε τευμντϩαϩ νϣαϫε ϫε σεϫω ννετενσε-ϣοοπ αν ϩμ-πευσοουν ννουϫ· μαρεϥϫοος ναυ ντειϩε ϫε νιμ πετϫνου ννεκρουρ ετβε πμοου ϫε νε ϥνηυ νθε ετεϣαυϫε-παι νϭι νετϫινϩραυ, εβολ ϫε σεωϣ εβολ ϩι-νεκρωου νμμα νϩαατε νμμοου.** Wer sie aber auch wegen ihres Vielredens rügen will, weil sie in ihrem falschen Wissen das Unrichtige sagen, der spreche zu ihnen also: Wer fragt die Frösche: »Kommt Regen?«, wie dies die Spaßmacher tun, weil sie auf den Ufern der Wasserläufe quaken? Ebenda 116. — S. **εκϣανβωκ εϩουν επμα ντωϭ ϫε εκνασμινε ννοεικ νγναυ εουα ϩν-νεσνηυ εϥϫινϩραϥ η εϥσωβε, αγωνιζε μπερσκανδαλιζε· ϩαπς γαρ ετρευϩε εμινε νιμ νρωμε ϩν μμηηϣε ετσοουϩ εϩουν.** Wenn du in die Bäckerei gehst, um die Brote zu bereiten, und du einen von den Brüdern Unfug oder Scherz treiben siehst, so widersteh und nimm kein Ärgernis; denn unter den Scharen, die da zusammengekommen sind, muß man allerhand Leute finden. Ebenda 214. — S. **εβολ ϫε νενταταενταϩοου εpατου ννηтн ννουτε αυουωϣϥ η αυουωϭπ ϩμ πτρευσοκου εϫμ πευϩο εϩραι εϫμ πκαϩ νϭι-νεχρηςϯανος, ευσωβε αυω ευνοϭνεϭ ντετενμντаθητ, ευϫινϩραυ ευειнε εϩραι νϩενουελλε νθε ννετϫω ϩν ουκιθαρα, ϩμ πτρε-πευϩητ ουνοϥ ϩραι νϩητου εϫμ πτακο ννετουωϣт ναυ.** Weil die (Gegenstände), die ihr euch als Götter aufgestellt hattet, zerbrochen oder zerschmettert wurden, als die Christen sie auf ihrem Gesicht über den Boden schleiften, während sie (dabei) lachten und eure Torheit verspotteten, während sie ulkten und Laute hervor-

brachten wie solche, die zur Zither singen, da sie sich freuten über den Untergang der (Dinge), die angebetet wurden. Z. 517—18. — S. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛϭⲓ-ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛϣⲓⲏⲧ ϣⲁ-ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲕⲧⲟϥ ⲉϣⲓⲏⲧ, ⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ⲛϭⲓ-ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ϫⲉ ⲉⲣⲉ-ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲣ-ⲟⲩ; ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲫⲩⲥⲓ[1] ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ, ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲥⲁ-ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ, ⲁⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡϣⲁϫⲉ, ϫⲉ ⲉⲩⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲁⲃⲟⲗ ϩⲁ-ⲡϫⲓ-ϩⲣⲁϥ ⲛⲛⲃⲁⲗ. Einst ging der Priester von Sketis nach Alexandria. Als er nach Sketis zurückkehrte, fragten ihn die Brüder: »Wie steht's in der Stadt?« Er aber antwortete ihnen: »Wahrlich, Brüder, ich habe kein Menschenantlitz gesehen außer das des Erzbischofs allein.« Als sie das hörten, wurden sie durch dieses Wort mächtig angetrieben, sich vor dem Vorwitz der Augen zu hüten. Z. 292.

Aus den vorliegenden Beispielen ersieht man, daß der Begriff von ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗ nicht gerade scharf umrissen, sondern etwas unbestimmt und verschwommen ist. Die Grundbedeutung aber scheint zu sein: *sich mit etwas abgeben, beschäftigen*, vornehmlich mit dem Nebenbegriff des Ablenkens. Daraus sind dann die Bedeutungen *sich zerstreuen, Scherz oder Kurzweil treiben, sich unterhalten* abgeleitet. — Ferner ergibt sich, daß in keinem der Beispiele für ϩⲣⲁ⸗ die Bedeutung »Stimme«, also das ägypt. [Hieroglyphen] *ḫrw*, gefordert wird. Am ersten könnte man noch bei dem Beispiel aus dem Klemens-Brief dieses Wort vermuten; allein einerseits müßte man die Schreibung ϩⲣⲉⲛ erwarten, anderseits ist uns das Wort *ḫrw* in ϩⲣⲁⲩ[2] unzweifelhaft erhalten. Außerdem ist zu beachten, daß es im Bohairischen ein Nomen ϩⲣⲁ⸗ mit der Bedeutung »Stimme« nicht gibt, wie O. v. Lemm[3] nachgewiesen hat.

Was die Etymologie angeht, so steckt in ϩⲣⲁ⸗ : ϩⲣⲉ⸗ ohne Zweifel das Wort [Hieroglyphe] *ḥr* »Gesicht«. Der erste Bestandteil wird nicht das im Koptischen gewöhnliche Wort ϫⲓ⸗ [Hieroglyphen] *ṯ3j* »nehmen« sein, sondern, wie schon Fr. Rösch[4] bemerkt, das ägypt. [Hieroglyphen] *ḏ3j* »entgegenstrecken« oder, wie W. Spiegelberg[5] meint, [Hieroglyphen] *šḏ3j*, das sich in dem Ausdruck *šḏ3j-ḥr* »sich vergnügen« findet. Eine Unebenheit bleibt allerdings bei dieser Ableitung, nämlich die bohairische Schreibung ϭⲓ-ϩⲣⲁ⸗ statt ϫⲓ-ϩⲣⲁ⸗. Allein dieselbe Unregelmäßigkeit zeigt sich auch in der neben ϫⲓ-ⲙⲟⲣ sich findenden Schreibung ϭⲓ-ⲙⲟⲣ »übersetzen«. Es dürfte da ein Einfluß des gewöhnlichen ϭⲓ »nehmen« vorliegen.

---

[1]) Vgl. Oscar v. Lemm, Kopt. Miszellen 129. — [2]) G. Steindorff, Apokalypse des Elias 17, 10. 11 usw. — [3]) Kopt. Misz. 115. — [4]) Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart § 98. — [5]) Oriental. Literaturz. 1916, 72.

Die »Gottesstraße«.

Von Fr. W. v. Bissing.

Zu den Sonderbarkeiten, die die Erklärung der Sphinxstele Tuthmosis' IV. erschweren und die Erman in der besten vorliegenden Bearbeitung des Textes (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, 25. Februar 1904) zuletzt behandelt hat, gehört auch die Stelle Z. 6—7: »Als nun seine Stunde kam, wo er seinem Gefolge Ruhe gab an dem Bezirk[1] des Harmachis zur Seite des Sokaris in Rosetau und der Renutet in Ṯ3mt .... und der Sechmet, der Vorsteherin von Ḫ3st (?)[2], und des Gottes Ḥk3 (?)[3] an der glänzenden Stätte der Urzeit, im ganzen (?)[4] Gebiet von Babylon und der heiligen Straße der Götter nach der westlichen Nekropole von Heliopolis. Nun ruht aber das sehr große Bild des Chepre an dieser Stelle usw.« Ich lasse die in den Anmerkungen besprochenen Unsicherheiten in der Deutung der genannten Gottheiten beiseite; es ist schließlich zunächst gleichgültig, ob mein Versuch, hier weiterzukommen, anspricht oder nicht. Aber ein Umstand, der bisher nur von Brugsch, ÄZ. 1876 S. 95, hervorgehoben worden ist, verdient mehr Beachtung, als ihm bisher geworden ist: die »Gottesstraße« kehrt in der Pianchistele (Schäfer, Urkunden der älteren Äthiopenkönige I S. 37) wieder: Nachdem der König von Memphis nach Osten, nach Babylon übergesetzt ist und dort dem Atum und der Götterneunheit in ihrem Heiligtum ein Opfer gebracht hat, »zieht seine Majestät nach Helio-

---

[1]) *stpt* das »Ausgewählte« erinnert an den Ausdruck [Hieroglyphen] für die auserlesenen Fleisch- und Opferstücke. Es bezeichnet hier doch wohl das für Harmachis auserwählte Land, seinen heiligen Bezirk.

[2]) Ist [Hieroglyphen] etwa nur eine wunderliche Schreibung für *ḫ3st* Fremdland? (vgl. Brugsch, Dict. Géogr. 1286ff.). Xois ist sicher nicht gemeint, überhaupt wohl keine Örtlichkeit des Delta. Nachweisen kann ich zur Zeit allerdings den Titel für die Göttin nicht.

[3]) Ich denke an den bekannten Gott Ḥk3, den »Zauberer«, der im Totenbuch und den Pyramidentexten vorkommt. Das wunderliche Determinativ ist vielleicht, wie so manches andere, auf falsche Wiederherstellung nach Amenophis IV. zurückzuführen (vgl. Spiegelberg, OLZ. 1904, 288, 343). Eine solche »Verschreibung« läge unbedingt in dem darauffolgenden Zeichen vor, wenn Erman mit Recht [Hieroglyphen] statt des in älteren Ausgaben gegebenen und allein korrekten [Hieroglyphe] abschrieb.

[4]) Gewöhnlich übersetzt man: »im Gebiet der Herren von Babylon«. Das ist natürlich zulässig, aber vielleicht verdient mein Vorschlag den Vorzug, wenn mich auch Prof. Steindorff freundlichst aufmerksam macht, daß ein solcher Gebrauch von *nb* zweifelhaft sei. [Hieroglyphen] kehrt in der Inschrift des Harchuf B 7 wieder, wo es [Hieroglyphen] geschrieben ist und das offenbar nicht besonders große Gebiet eines Negerfürsten bezeichnet.

polis über diesen Berg von Babylon [hieroglyphs] nach Babylon.« Hier erfahren wir also die genauere Bezeichnung und Lesung der »Gottesstraße«, *mtn ntr*[1], und auch wer »die Götter« waren, nämlich Sp. Dieser Gott kommt im Totenbuch mehrfach vor: LD. III 265 Z. 4 und 5, wo beide Male das Turiner Exemplar den Namen mißverstanden bzw. ausgemerzt hat, während die Abschrift im Grab des Bekenranf aus Saqqara ihn bewahrt hat. An einer zweiten Stelle des Turiner Totenbuchs Kap. 142, 9 ist der Gott erhalten unter einer Reihe von »Beinamen« des Osiris. Und wieder steht er in engster Beziehung zu Heliopolis. [hieroglyphs]. Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß in der Sphinxstele und der Pianchistele ein und die gleiche Prozessionsstraße gemeint ist, deren offizielle Bezeichnung doch offenbar »Gottesstraße« gewesen ist, und die am Ostufer des Nils ging. Nun wissen wir andrerseits bestimmt, daß der große Sphinx des Harmachis nur der in Gize erhaltene sein kann, vor dem die Sphinxstele gefunden ist, und dort lag ja auch Rosetau. Die geographischen Angaben der Sphinxstele, die sich doch wohl auf den Bezirk des Harmachis beziehen und das gesamte Jagdgebiet des Prinzen umfassen, schließen also die beiden Ufer des Nils ein, und in der Vorstellung des Verfassers der Inschrift verteilt sich das Gefolge auf beide Ufer. Gize, oder vielmehr der Platz, wo die Stele gestanden hat, unmittelbar zur Seite von Rosetau, bedeutet die nördlichste Grenze des Harmachis-Bezirks, und so erkläre ich es mir, daß jene im Tempel der Pyramidenherrscherin Isis genannten Götter nicht erscheinen; die großen und kleinen Götter in der Nähe der Sphinx sind offenbar nicht genannt, sondern nur die großen Gottheiten von Memphis (Sechmet, Renutt), Rosetau (Sokaris) und der herrlichen Stätte der Urzeit, die ich am liebsten bei Babylon suchen würde.

Der Name der Straße »Gottesstraße« hat übrigens ihre genaue Entsprechung in den [hieroglyphs], über die Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens S. 41 f., zuletzt gehandelt hat. Wir werden auch hier Mtnw Ḥor zu lesen haben, und die Auffassung der Bezeichnung als Straße, nicht als Ortschaft, gewinnt eine neue Stütze.

---

[1]) Auch diese Stelle bestätigt wieder den Rec. de trav. XXV 117 nachgewiesenen Sinn »Straße«, für den man auch noch auf Totb. 64, 10 (Naville) [hieroglyphs] verweisen kann.

Miszellen.

Zwei Särge des Neuen Reiches. — Unter den ägyptischen Altertümern, die das interessante *Museum des Fürsten Metternich* in Königswarth (Böhmen) birgt und die im Jahre 1825 dem Staatskanzler Fürsten Clemens Metternich von dem damaligen Beherrscher Ägyptens, Mohammed Ali, zum Geschenk gemacht worden sind, befinden sich außer der bekannten Metternich-Stele, die aus einem prachtvollen, glänzend polierten, schwarzen Granit gearbeitet ist, und einer Anzahl von Amuletten und Skarabäen, noch zwei Holzsärge aus der Zeit des neuen Reiches, auf die ich die Fachgenossen kurz aufmerksam machen möchte.

Der *ältere von beiden* gehört der Zeit der 18. Dynastie an und war nach der damals in Theben herrschenden Sitte mumienförmig und schwarz mit Gold bemalt[1]. Goldene Streifen ahmen die äußeren Binden der Umwicklung nach. Der Sarg gehörte einem . Im Sarge liegt noch die Mumie.

Der *zweite Sarg* ist jüngeren Datums und dürfte etwa in die 19. oder 20. Dynastie zu setzen sein. Goldgelb bemalt, zeigt er eine Fülle religiöser Bilder und kurzer Inschriften. Auch in ihm liegt noch die Mumie, über die ein deckelartiges Mumienbild gelegt ist. Der Verstorbene war ein einfacher Priester des Amon und führte den Namen . Zu diesem ziemlich seltenen Namen, der wohl »der vom Wachthause« bedeutet, vergleiche man den Männernamen , der sich, wie mir Grapow aus den Sammlungen des »Wörterbuchs« mitteilt, in einem Turiner Papyrus (ed. Pleyte-Rossi 96, 4) findet.

Es will mir scheinen, als ob der Sarg aus dem 1891 gefundenen Massengrabe der Amonspriester in Theben stammt, das dann freilich schon etwa 70 Jahre früher den thebanischen Antikensuchern bekannt gewesen sein müßte.

Georg Steindorff.

Verbindung von ⲣⲉϥ- mit dem Qualitativ. — Den in Bd. 52, 130 aufgezählten Beispielen kann ich noch eins hinzufügen: ⲣⲉϥⲥⲏⲧ *astrologus, hariolus,* das sich bei Zoëga, Catalogus codicum copticorum S. 652 zweimal in einem Triadon findet. Welches auch die Etymologie des Wortes sein mag, ⲥⲏⲧ wird man jedenfalls als eine Qualitativform ansehen müssen. H. Wiesmann.

ⲛⲉⲁⲧ (ⲛⲏⲁⲧ, ⲛⲁⲁⲧ) = τὰ πέρατα. — Nach Peyrons Lexicon copticum findet sich das bohairische Wort ⲛⲉⲁⲧ an zwei Stellen: Matth. 12, 42 und Luk. 11, 31. Die erstere lautet: ⲁⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲁⲧ ⲙⲡⲕⲁϩⲓ ⲉⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉϯⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ = ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος. G. Horner

[1]) Ganz ähnlich dem Berliner Sarge des *Meri*: ausführliches Verzeichnis 2. Aufl. S. 172 Nr. 1.

übersetzt: she came from (the) ends of (the) earth to hear the wisdom of Solomon[1]; er scheint Bedenken zu haben, ⲛⲉⲁⲧ als determiniertes Nomen zu fassen, wie es doch der Sinn und die griechische Vorlage fordern. An der Parallelstelle Luk. 11, 31 übersetzt er denn auch: she came from the ends of (the) earth to hear the wisdom of Solomon. Unser Wort kommt auch Ps. 58, 14 vor: ⲉⲩⲉⲉⲙⲓ ϫⲉⲫ̅ϯ̅ ⲙⲓⲁⲕⲱⲃ ⲉⲧⲟⲓ ⲛⲛⲏⲃ ⲉⲛⲉⲁⲧ (Var. ⲉⲛⲁⲁⲧ) ⲙⲡⲕⲁϩⲓ ⲧⲏⲣϥ = γνώσονται ὅτι ὁ θεὸς τοῦ Ἰακὼβ δεσπόζει τῶν περάτων τῆς γῆς. Auch hier entspricht also das artikellose ⲛⲉⲁⲧ dem griechischen τὰ πέρατα. Daß ⲛⲉⲁⲧ aber nicht indeterminiert ist, geht aus der Verbindung ⲛⲉⲁⲧ ⲙⲡⲕⲁϩⲓ hervor; wäre es unbestimmt, so würde man ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩⲓ erwarten. Völlige Gewißheit bringen zwei weitere Stellen. ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲣ-ϩⲟϯ ϧⲁ-ⲧⲉϥϩⲏ ⲛϫⲉ ⲛⲉⲁⲧ (Var. ⲛⲛⲁⲧ) ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩⲓ = φοβηθήτωσαν αὐτὸν πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς (Ps. 66, 8). ⲉⲩⲉⲙⲉⲩⲓ ⲉⲩⲉⲕⲟⲧⲟⲩ ϩⲁ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛϫⲉ ⲛⲉⲁⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁϩⲓ = μνησθήσονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς Κύριον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς (Ps. 21, 28). Das in beiden Beispielen stehende ⲧⲏⲣⲟⲩ beweist mit Sicherheit die Determination von ⲛⲉⲁⲧ (= τὰ πέρατα). Demnach ist ⲛⲉⲁⲧ ein nach Art der Eigennamen in sich determinierter Begriff. Welches mag seine Etymologie sein? H. Wiesmann.

Ein eigentümlicher Gebrauch von ⲙⲙⲟⲛ. — Bei der Lesung der Acta Martyrum von L. Balestri und H. Hyvernat sind mir zwei Sätze mit einer ungewöhnlichen Verwendung von ⲙⲙⲟⲛ aufgefallen. S. 164, 3—6: ϯⲱⲣⲕ ⲛⲁⲕ ⲙⲡⲓⲁⲡⲟⲗⲗⲱⲛ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲛⲟⲩϯ ⲛⲉⲙ ϯⲁⲣⲧⲉⲙⲓⲥ ⲑⲙⲁⲩ ⲛⲛⲓⲛⲟⲩϯ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲉⲃⲏⲗ ϫⲉϯⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲁⲓⲧⲁⲕⲟⲕ ⲛⲭⲱⲗⲉⲙ ⲡⲉ ⲛⲕⲁⲕⲱⲥ. Ich schwöre dir bei Apollon, dem großen Gott, und bei Artemis, der Mutter aller Götter, und bei der Macht meines Reiches: Wenn ich dich nicht (so) sehr liebte, würde ich dich schnell elendiglich zugrunde richten. — S. 234, 15—18: ⲱ ⲁⲛⲟⲩⲃ ϣⲉ ⲡⲓⲁⲡⲟⲗⲗⲱⲛ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲛⲟⲩϯ ϫⲉⲁⲕϣⲧⲉⲙⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲥⲱⲓ ⲛⲧⲉⲕⲭⲱ ⲛⲥⲱⲕ ⲛⲛⲁⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛⲁⲓ ⲙⲙⲟⲛ ϯⲛⲁϧⲟⲑⲃⲉⲕ ⲛⲕⲁⲕⲱⲥ ⲁⲧϭⲛⲉ. O Anoub, bei Apollo, dem großen Gott, wenn du mir nicht gehorchst und diese Dinge unterlässest, so werde ich dich schonungslos grausam töten. — ⲙⲙⲟⲛ wird den Nachsatz einleiten. Zu beachten ist auch, daß in beiden Sätzen ein Schwur vorliegt. — Ein weiteres Beispiel findet sich bei H. Hyvernat, Les actes des martyrs S. 28/29. ⲉϣⲱⲡ ⲉϣⲧⲉⲙⲥϧⲁⲓ ⲛⲏⲓ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲭⲏⲙⲓ ⲛⲥⲉϥⲱⲛ ⲙⲡⲁⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲙⲡϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲧⲏⲓ ⲙⲙⲟⲛ ϯⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲧⲁⲓ ⲃⲁⲕⲓ ⲧⲏⲣⲥ ⲉϧⲣⲏⲓ (sic) ⲉϫⲱⲕ ⲛⲧⲁⲑⲣⲟⲩϧⲱⲧⲉⲃ ⲙⲙⲟⲕ. Wenn du meine Verbannung nach Ägypten nicht unterzeichnest, damit dort mein Blut für den Namen meines Herrn Jesus Christus vergossen werde, so werde ich diese ganze Stadt gegen dich aufwühlen und dich töten lassen.

H. Wiesmann.

[1]) Round brackets imply (1) supplementary words required by the English language, and (2) mark the weak articles. — Introduction p. XXXII.

Die Verwendung von Musterbüchern im Alten Reich. — Die Verwendung von Musterbüchern bei der Ausschmückung ägyptischer Gräber ist vielfach behauptet worden (am nachdrücklichsten wohl in meinen Denkmälern ägyptischer Skulptur S. XIII—XIV). Aber jeder neue Beweis für die Annahme erscheint willkommen. In meiner Mastaba des Gemnikai I S. 35 habe ich mich darüber gewundert, daß der Steinbock im Grab des Ptahhetep (ed. Davies II Taf. XIX) nicht den gewohnten Namen *nỉ3* trüge, sondern *ỉm3t* heiße. Eine jetzt bei Klebs, Reliefs des alten Reiches S. 63, veröffentlichte Darstellung aus dem Sonnenheiligtum des Lathures bringt die gewünschte Aufklärung: dort ist eine Mendesantilope (nach dem z. B. bei Meyer, Konversationslexikon Antilopen Taf. II, gegebenen Bild, scheint mir die Bestimmung sicher) abgebildet, über der (sic) steht. Daß der im Ptahhetepgrab gegebene, sonst nirgends für den Steinbock bezeugte Name *ỉm3t* in *sm3t* zu korrigieren ist, scheint mir sicher, ebenso daß damit nicht der Steinbock, sondern die Mendesantilope bezeichnet wird. Wie aber ist die Verwechslung zu erklären? Ich denke am einfachsten so, daß der Künstler in seiner Vorlage, seinem Musterbuch, eine ganze Reihe Tiere fand, die als Opfer von Dienern herbeigeführt wurden und aus denen er auswählte. Dabei hat er entweder versehentlich zweimal den Steinbock gebracht, statt der zur Beischrift gehörigen Mendesantilope, oder er ist von der richtigen Beischrift des Steinbocks zu der der Antilope abgeirrt. Fr. W. von Bissing.

Parallelen zum Papyrus d'Orbiney und zum Mythus von der »Vernichtung des Menschengeschlechts«[1]. — Beim Studium der mongolischen Märchensammlung des Sidhi Khür habe ich eine Geschichte gefunden, wie einem einsam wohnenden Manne seine Frau vom König weggeholt wird. Die Frau badet im Flusse; dieser nimmt ihr zwei Locken weg und spült sie bei der Wasserholstelle des Königs ans Ufer, wo sie von der Wasser schöpfenden Magd des Königs gefunden werden usw. — In der Sammlung des Ardschi Bordschi Chân findet sich eine andere, wohl sicher indische Geschichte, wie ein Geisterheer immer Menschenopfer verlangt. Der Erlöser stellt nun jedem der Geister einen Topf Branntwein hin; die Geister betrinken sich und werden vom Königssohn erschlagen. Max Burchardt †.

[1]) Diese Bemerkungen hat Burchardt in einem Briefe an G. Möller am 19. VII. 1914 mitgeteilt. Gewiß so nicht zur Veröffentlichung bestimmt, werden sie bei aller Kürze wohl als die letzten wissenschaftlichen Äußerungen unseres Freundes der Teilnahme der Fachgenossen sicher sein.
G. St.

Max Burchardt,

geboren am 6. März 1885 in Berlin.
schwer verwundet und gestorben im September 1914 in Frankreich.

Wenige Tage nach dem Heldentode Friedrich Röschs ist auch Dr. Max Burchardt seinen am 7. September 1914 bei St. Souplet und Vareddes empfangenen Wunden im Alter von 29 Jahren in Feindesland erlegen.

Burchardt hat seine Studienzeit in Berlin und Leipzig zugebracht. Sein Studienfeld war von Anfang an die Ägyptologie; doch hat er sich auch auf dem Nachbargebiete der semitischen Sprachen, besonders in der Assyriologie, gründliche Kenntnisse erworben. Daneben trieb ihn eine starke Liebe schon früh zu ernster Beschäftigung mit der älteren Literatur und der Volkskunde der germanischen Länder. Der Verbindung ägyptologischer und semitistischer Studien verdankt seine Doktordissertation über »die syllabische Schreibung im Ägyptischen«, die dann in erweiterter Form 1909 und 1910 unter dem Titel »Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen« erschien, ihre Entstehung, eine saubere und gewissenhafte Arbeit, die ihm für alle Zeiten in unserer Wissenschaft einen ehrenvollen Platz sichern wird. Im Jahre 1904 trat er bei der Ägyptischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin als Hilfsarbeiter ein; doch ging er schon 1905 zu den Arbeiten am Ägyptischen Wörterbuch über, hat aber seit 1910 wieder seine volle Kraft dem Museum gewidmet. Hier ergriff auch ihn die Freude an der Archäologie und veranlaßte ihn, sich in das Studium der materiellen Überreste des vorderen Orients und der europäischen Vorgeschichte mit ihren Verzweigungen nach Süden hin zu vertiefen. So schlossen sich nun seine so verschiedenen Arbeitsgebiete zu einem Ganzen zusammen. Als daher durch Eduard Meyers Initiative eine Expedition nach Ägypten und Nubien geschickt wurde, um alles auf die Völker Südeuropas und Vorderasiens bezügliche Material aus ägyptischen Denkmälern zu sammeln, war zu ihrer Leitung Burchardt der geeignete Mann. Unter ihm hat das Unternehmen sein Ziel in vorbildlicher Weise erreicht. Daraus sollte eine erschöpfende Darstellung der Beziehungen des alten Ägyptens zu seiner Umwelt erwachsen. Mitten aus den Vorarbeiten dazu, von denen einige, z. B. die Aufsätze über »zwei Bronzeschwerter aus Ägypten« und über »die Einnahme von Satuna« in der Zeitschrift erschienen sind, hat ihn der Ausbruch des Krieges und der Tod herausgerissen.

Mit Leib und Seele hat er dem Vaterlande auch als Offizier gedient. Und es ist seine soldatische Frische und Ritterlichkeit, die, verbunden mit großem persönlichen Zartgefühl und peinlichster Gewissenhaftigkeit, den Verlust dieses lieben Arbeitsgenossen allen, die ihm nähergetreten sind, besonders schmerzlich macht.

Erschienene Schriften.

Fr. W. von Bissing, Die Umschreibung der Hieroglyphen (Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet, S. 115—118).

A. M. Blackman. The Rock Tombs of Meir. Tomb I. Mit 33 Taf. (Archæological Survey. vol. XXII.)

P. A. A. Boeser, Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. — VIII. Mumiensärge des Neuen Reichs. Fol. IV und 12 S. mit 21 Abbildungen auf 3 Farben- und 7 Lichtdrucktafeln. Haag 1916.

Hans Bonnet, Die altägyptische Schurztracht (Leipziger Doktordissertation). 4. 44 S. und 6 Taf. Leipzig 1916.

Ludwig Borchardt, Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Ägypten (1913/14) (Klio, Beiträge zur alten Geschichte, 14. Bd., S. 477—488). Leipzig 1915.

— —, Die diesjährigen (1913/14) Ausgrabungen des englischen Egypt Exploration Fund in Ägypten (ebenda S. 498—502). Leipzig 1915.

— —, Das altägyptische Wohnhaus im 14. Jahrh. v. Chr. (Zeitschrift für Bauwesen. 66. Jahrg. 1916. 10. bis 12. Heft. S. 509—558 mit 62 Abb. und 1 Farbenblatt). Berlin 1916.

— —, Mumienmasken aus Gips aus den letzten Zeiten des alten Reiches in Ägypten (Amtl. Berichte aus d. Kgl. Kunstsamml. XXXVII, Nr. 12. S. 267—274). Berlin 1916.

Henry Burton. The late Theodore M. Davis's Excavations at Thebes in 1912—13. II. Excavations at Medinet Habu (Bulletin Metropolitan Museum of Art, vol. XI, No. 5, S. 102—108). New York 1916.

B. M. C., The dress of the ancient Egyptians. I. In the Old and Middle Kingdoms. II. In the Empire (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. XI, No. 8, S. 166—171; No. 10. S. 211—214). New York 1916.

Jean Capart, Les Origines de la Civilisation égyptienne (Sonderabdruck aus Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, Tome 33, 1914). 8. 34 S. mit 16 Taf. Brüssel-Paris 1914.

Maurice Croiset, Un grand égyptologue français. — Gaston Maspero (Revue des Deux Mondes. Tome 34. 4e livr. 15. August 1916).

N. de Garis Davies, The Egyptian Expedition 1914—15. I. The work of the Robb de Peyster Tytus Memorial Fund (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. vol. X. No. 11, S. 228—236). New York 1915.

Nina de G. Davies und A. H. Gardiner, The Theben Tomb Series. vol. I. The Tomb of Amenemhet (No. 82) (Veröffentlichung des Egypt Exploration Fund).

Eugène Dévaud, Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse. les Papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnarvon. Texte. II und 53 autogr. Seiten. Freiburg (Schweiz) 1916.

Adolf Erman, Zwei Grabsteine griechischer Zeit (Festschrift für Eduard Sachau, S. 103—112).

— —, Beiträge zur ägyptischen Religion (Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1916. XLV. S. 1142—1153).

H. G. Evelyn-White, The Egyptian Expedition 1914—15. II. Excavations at Thebes (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. vol. X, No. 12, S. 253—256). New York 1915.

Hermann Grapow, Religiöse Urkunden. Erstes und zweites Heft: Ausgewählte Texte des Totenbuchs (Urkunden des ägypt. Altertums, herausgeg. von G. Steindorff. V. Abt. Heft 1 und 2). 4. 136 autogr. S. und 52 S. 8° Übersetzung in Buchdruck. Leipzig 1915 und 1916.

— —, Ausführliche Anzeige von: G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1916, Nr. 4, S. 221—232).

H. R. Hall, Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum. Vol. I: Royal Scarabs. 8. XXXVII. 310 S. London 1913.

Luise Klebs, Die Reliefs des Alten Reichs (2980—2475 v. Chr.), Material zur ägyptischen Kulturgeschichte (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse. 3. Abhandlung). 4. XVI und 150 S. mit 108 Textabb. Heidelberg 1915.

Gerardus van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oudaegyptische Pyramidetexten (Leidener Doktordissertation). 8. XII, 165 S. Leiden 1916.

A. M. L(ythgoe), The work of the Museum's Egyptian Expedition during the war (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. X, No. 10, S. 207—208). New York 1915.

— —, The tomb of Perneb (ib. vol. XI, No. 2, S. 32—36). New York 1916.

Arthur C. Mace, Excavations at the North Pyramid of Lisht (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. IX, No. 10, S. 207—222). New York 1914.

Alexandre Moret, L'œuvre de Gaston Maspero (Revue de Paris 23me année. No. 15. 1e août 1916).

T. E. Peet, Cemeteries of Abydos, Part II (Memoirs of the Egypt Exploration Fund, vol. XXXIV).

— — and W. L. S. Loat, Cemeteries of Abydos, Part III (Memoirs of the Egypt Exploration Fund, vol. XXXV).

Friedrich Preisigke und Wilhelm Spiegelberg, Ägyptische und griechische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Oberägypten), nach den Zeichnungen von Georges Legrain herausgegeben und bearbeitet. 4. 24 S. und 24 Taf. Straßburg 1915.

Hugo Prinz, Altorientalische Symbolik. Preisgekrönt v. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissensch. 8. XII, 146 S. mit 17 Taf. Berlin 1915.

C. L. R(ansom), Pots with hieratic inscriptions (Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. IX, No. 11, S. 236—243). New York 1914.

— —, A commemorative Scarab of Thutmose III. (ib. vol. X, No. 3, S. 46—47). New York 1915.

— —, Heart Scarab of Queen Amenardis (ib. vol. X, No. 6, S. 116—117). New York 1915.

— —, Three Sets of Egyptian Gold Pendants (ib. S. 117—120).

George A. Reisner, Excavations at Giza and Kerma (Museum of Fine Arts Bulletin, vol. XIII, No. 76, S. 29—36. No. 80, S. 71—83). Boston 1915.

Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (Religiöse Stimmen der Völker, herausg. von Walter Otto). 4. LX und 332 S. Jena 1915.

Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache (Schriften d. Wissenschaftlichen Gesellschaft Straßburg, 25. Heft). 4. 147 S. und 3 Taf. Straßburg 1916.

— —, Selbstanzeige des obigen Werkes in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1916, Nr. 8 und 9, S. 476—490.

— —, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit. III. Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Könige Ptolemäus Soter und Ptolemäus V Epiphanes (Urkunden des ägypt. Altertums, herausg. von G. Steindorff, II. Abt., Heft 3). 4. S. 159—230 autogr. Leipzig 1916.

— —, Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana (Nachrichten der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse 1916. S. 275—314).

— —, Die älteste Erwähnung des Haushuhns in einem ägyptischen Texte (Festschrift für Friedrich Carl Andreas, S. 109—116). Leipzig 1916.

— —, Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen (Abhandl. d. philol.-histor. Klasse d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XXXIII). 8. IV und 106 S. Leipzig 1916.

Wilhelm Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit (Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1915. LI. S. 876—894).

F. H. Weißbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. 70. Band, S. 354ff.). — S. 370—395: VI. Kapitel. Die Entstehung des altägypt. Gewichts aus dem babylon. Gewicht gemeiner Norm.

A. Wiedemann. Ägypten: Jahresberichte der Geschichtswissenschaft XXXVI. Jahrg. 1913, I 1—22.

H. E. Winlock, The Theban Necropolis in the Middle Kingdom (The American Journal of Semitic Languages and Literatures, vol. 32, Oktober 1915, Nr. 1, S. 1—37 mit 9 Abb.).

— —, The Egyptian Expedition: The Monastery of Epiphanios at Thebes (Bulletin Metropolitan Museum of Art, vol. X, No. 7, S. 138—150). New York 1915.

— —, The late M. Davis's Excavations at Thebes in 1912—13. 1. The excavation of the rear corridors and sepulchral chamber of King Siptah (ib. vol. XI, No. 1, S. 13—18). New York 1916.

— —, A New Egyptian Room (ib. vol. XI, No. 4, S. 84—86). New York 1916.

— —, Ancient Egyptian Kerchiefs (ib. vol. XI, Nr. 11, S. 238—242). New York 1916.

Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. 3.—5. Lfg. (60 Tafeln mit Text und Abbildungen auf 108 Blatt). 4. Leipzig 1915/16. — Vgl. hierzu die Anzeige Ermans. Deutsche Literaturzeitung, 37. Jahrg., Nr. 7, 12. Februar 1916. S. 325—336.

Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. — Verantwortl. Redakteur Prof. Dr. G. Steindorff, Leipzig-Gohlis, Fritzschestr. 10.
Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.







